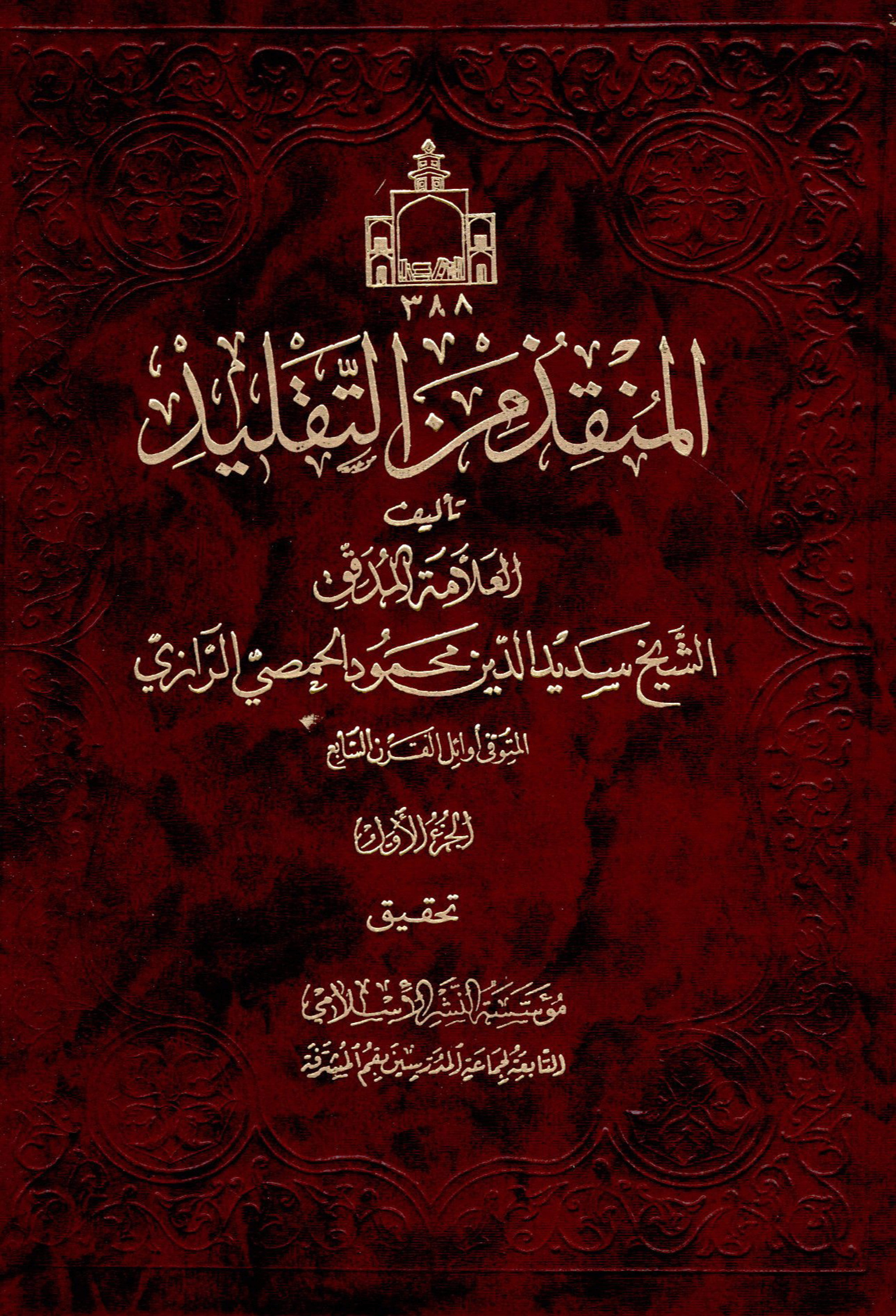
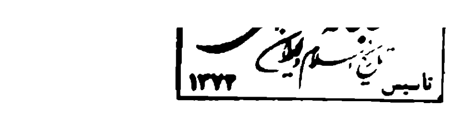
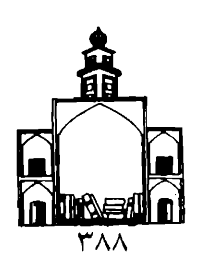

٣٨٨
المنقذ من التقليد
تأليف
العلامة المدقق
الشيخ سديد الدين محمود الحمصي الرازي
المتوفى أوائل القرن السابع
الجزء الأول
تحقيق
مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة





المنقذ من التقليد

تأليف

العلامة المدقق

الشيخ سديد الدين محمود الحمصي الرازي

المتوفى أوائل القرن السابع

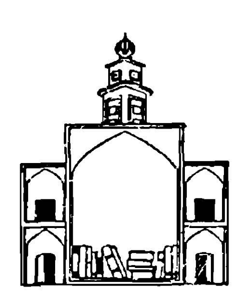
الجزء الأول

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة





المنقذ من التقليد

(ج ١)

■ المؤلف: الشيخ سديدالدين الحمصيّ الرازي □
■ الموضوع: علم الكلام □
■ عدد الأجزاء: جزءان □
■ تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي □
■ الطبعة: الأولى □
■ المطبوع: ١٠٠٠ نسخة □
■ التاريخ: صفر المظفر / ١٤١٢ □

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على أشرف الأولين والأخرين محمَّد وآله الطيبين الطاهرين.

مرّ التاريخ العقائدي للبشرية بمراحل حافلة بالتطورات، ومليئة بالأحداث والوقائع، الموبوءة بالإرهاصات الفكريّة اللأواء، والإعصارات العقلية الهوجاء.

ونظراً لأهمية المرتكزات العقائدية في تسيير دفة الحياة بكافة ميادينها، وتأطير الحياة السلوكية والخلقية والاجتماعية، فقد تمخض عن مجمل الصراع الفكري داخل بوتقة تاريخ الفكر العقائدي مذاهب ومشارب ومسالك متعدّدة، أودت بمعتنقي مبادئها إلى الانحطاط، والسقوط في هاوية الضياع والتيه، والبعد عن المدنية الفاضلة، بكافة أبعادها ومقاييسها.

ولم تقتصر حالة الشذوذ الفكري والعقلي والعقائدي تلك على برهة زمنية معيّنة من تاريخ الإنسان في هذه الحياة الدنيوية، بل عايشت وجوده وكيانه منذ أول وهلة لنشأته الأُولى على الأَرض، واستمرت معه إلى عصرنا هذا، وتستمر معه إلى انقضاء الحياة، كما شهد لنا الواقع وطالعنا به، وكذا التاريخ من خلال سجلاته الحافلة بالأحداث، والمليئة بالتطورات المختلفة الميادين.

ومن هنا تكتسب حركة الأنبياء والرسل والأوصياء ـ المختصّين بتبليغ البعثات السماوية ـ أهميتها الخاصة، ودورها الرائد، وحيويتها الفريدة، خصوصاً في مجال تسديد خطى الإنسان العقلية، وتقويم المعوّج من أدلّتها وبراهينها، وصقل مرآة العقل لتؤدي دورها اللائق بها، من خلال تحقيق حالة الارتباط الوطيد والصلة الوثيقة بالواقع، ومطابقة تصوّراتها واستنتاجاتها مع الحياة والوجود والمبادئ السفلية والعلوية، وقد كانت أكبر المنعطفات المشهودة في تاريخ الصراع العقائدي ـ هي

تلك التي واكبت العصر الإسلامي، وعصفت به، وما تمخض عنها من أحداث وصراعات جمة- ابتدأت بالوهلة الأولى للبعثة النبوية، بسبب ما كانت تتصف به من إلهية المبدأ والتشريع، وعالمية الدعوة ونطاق العمل، وإنسانية الأسس والأُصول والمناهج.

وتأججت بقضية الخلافة بعد عصر النبوة، بعد انحراف دفّة الخلافة عن مجراها الرسالي وخطاها الإلهية، وقد أثر ذلك الإنحراف على الإنسان لافي معتقده فحسب بل في كل الوان وأنماط سلوكه الفكري والثقافي والعبادي الى الحدّ الذي وصل الينا اليوم.

وانطلاقاً من هذا المنعطف فقد تصدى الائمة من أهل بيت النبوة بدءً من عصر الإمام الصادق عليه السّلام وانبروا لصدّ هجمات العقائد الضالّة تلك، بأنفسهم تارة، وأُخرى بإعداد كوادر خاصّة كأمثال هشام بن الحكم وأضرابه.

واستمرت هذه المجابهة حتى عصر الغيبة الكبرى، حيث نهض بأعبائها أساطين مذهب الإمامية، إنطلاقاً من خصّيصة الأصالة التي كان مذهبهم متصفاً بها.

وقد نبغ فيمن نبغ، منهم: الشيخ المفيد وشيخ الطائفة الطوسي وعلم الهدى السيد المرتضى والعلامة الحلّي وكثير آخرون.

وهذا الكتاب الماثل بين يديك (المنقذ من التقليد) تأليف العلامة الشيخ سديدالدين الحمصيّ الرازيّ أحد اولئك الأجلاء الأعلام، يلقي إليك بوضوح صورة ناصعة تنعكس في مرآة المجد والعظمة لخطّ الاستقامة، الذي ناضل من أجل تثبيت دعائمه اولئك الأفذاذ (رضوان الله عليهم).

وقد تصدت بطباعته، بحلة قشيبة -مؤسستنا بعد بذل العناية التامة بتصحيحه وتحقيقه- كجزء من رسالتها الهادفة على أمل أن يجد فيه عشاق الحق والحقيقة بغيتهم المطلوبة وأمنيّتهم المنشودة، والله من وراء القصد.

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

نبذة مختصرة من حياة المؤلّف

أوّل من ذكره من أرباب معاجم التراجم والفهارس هو تلميذه الشيخ منتجب الدين في «الفهرست» فقال:

«الشيخ الامام سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصيّ الرازي.

علاّمة زمانه في الأُصولين، ورع ثقة، له تصانيف» وذكر كتبه ثم قال: «حضرت مجلس درسه سنين، وسمعت أكثر هذه الكتب بقراءة من قرأ عليه»[1].

وذكره المحقّق الكاظمي الدزفولي في مقدمة كتابه «مقابس الأنوار» فقال عنه: «عمدة المحقّقين، ونخبة المدقّقين، علاّمة زمانه في الأُصولين: الشيخ سديد الدين محمود بن علي الحِمصيّ الرازي الحليّ قدّس الله روحه ونوّر ضريحه».

وكان قد تتلمذ في الفقه على الشيخ حسين بن الفتح من تلامذة ابن الشيخ. وتتلمذ عليه منتجب الدين.

وقرأ عليه الأمير الزاهد، الفقيه الصالح، الكامل الفاضل، الأديب الوجيه، الشيخ أبوالحسين ورّام بن أبي فراس الحلّي المالكيّ الأشتريّ النخعي، جدّ السيد رضيّ الدّين ابن طاووس لأمه، وهو صاحب المجموعة المعروفة «مجموعة ورّام: **تنبيه الخواطر ونزهة النواظر**».

---

(١) الفهرست للشيخ منتجب الدين الرازي: ص ١٦٤ تحت رقم (٣٨٩).

وقرأ عليه أيضاً فخرالدين الرازي- من المخالفين- كما ذكره صاحب «القاموس».

وأثنى عليه صاحب «السرائر» وهو من معاصريه، واستشهد للرّد على الشيخ الطوسي بكلامه، في كتاب «المصادر في أُصول الفقه»[١].

الحِمصيّ الرّازي الحلّي الهمداني:

ومن نسبته الى «حِمص» يُستظهر أن أصله منها، وهي مدينة بالشّام- بكسر الحاء وسكون الميم- كما نقل هذا الاستظهار المولى عبدالله الاصفهاني في «رياض العلماء» قال: أقول: قيل: الظاهر أنه من أهل حِمص وهو من بلاد الشام... ولكن وجدت بخطّ بعض الأفاضل نقلاً عن خطّ شيخنا البهائي أنه قال: وجدت بخطّ بعضهم: أنّ سديدالدين الحِمصي منسوب الى حمص قرية بالرّيّ وهي خراب الآن[٢] انتهى.

ومن نسبته الى «الري» في قولنا «الرّازي» يعلم أن مُقامه كان بها، كما صرّح به العلاّمة الطهراني فقال عنه: «نزيل الريّ»[٣] وكما صرّح به فخرالدين الرّازي حيث قال في المسألة الخامسة من المسائل في تفسيره لآية المباهلة: كان في الريّ رجل يقال له: محمودبن الحسن الحِمصي، وكان معلّم الاثنى عشرية[٤].

والظاهر أنّ الشيخ منتجب الدين ابن بابويه الرازي حضر مجلس درسه سنين هناك.

ولعلّ الشيخ فخرالدين محمدبن عمربن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) أيضاً ممن قرأ عليه هناك، كما مرّ عن المحقق الدزفولي في «مقابس الأنوار» والعلاّمة الطهراني

---

(١) مقابس الأنوار: ١١.

(٢) رياض العلماء: ٥/٢٠٣.

(٣) الذريعة: ٢٣/١٥١.

(٤) التفسير الكبير للفخرالرازي: ٨/٨١.

في «الذريعة» و«طبقات أعلام الشيعة»[(١)] ولم يعترف الفخر الرازي بذلك في تفسيره[(٢)].

أمّا ما أضافه وانفرد به المحقق الدزفولي في «مقابس الأنوار» من نسبة المترجم له الى الحلّة السيفية المزيدية الفيحاء فخير ما نجد تفصيل ذلك فيه هو مقدمة المترجم له لكتابه هذا إذ قال:

أما بعد، فإنّ مما جفّ به القلم، وسبق في علم الله ـ والعلم غير علّة ـ أني لمّا وصلت الى العراق في منصرفي عن الحرمين بالحجاز ـ حماها الله ـ مجتازاً مولّياً وجهي

---

(١) الذريعة: ٢٣/١٥١ وطبقات أعلام الشيعة = ثقات العيون في سادس القرون: ٢٧٧.

(٢) أحال العلاّمة الطهراني على تفسير لآية المباهلة (٦١ من آل عمران) وما وجدته في تفسيره هو أنه قال في المسألة الخامسة: كان في الريّ رجل يقال له: محمود بن الحسن الحمصي، وكان معلّم الاثنى عشرية، وكان يزعم أن علياً رضي الله عنه أفضل من جميع الأنبياء سوى محمد عليه السلام: قال: والذي يدلّ عليه قوله تعالى: «وأنفسنا وأنفسكم» وليس المراد بقوله: «وأنفسنا» نفس محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن الإنسان لايدعو نفسه، بل المراد به غيره، وأجمعوا على أن ذلك الغير كان علي بن أبي طالب رضى الله عنه فدلّت الآية على أن نفس علي هى نفس محمد، ولا يمكن أن يكون المراد منه أن هذه النفس هي عين تلك النفس، فالمراد أنّ هذه النفس مثل تلك النفس، وذلك يقتضي الاستواء في جميع الوجوه، تُرِك العمل بهذا العموم في حقّ النبوة وحقّ الفضل، لقيام الدلائل على أن محمداً عليه السلام كان نبيّاً وما كان علي كذلك، ولانعقاد الاجماع على أن محمداً عليه السلام كان أفضل من علي رضي الله عنه فيبقى فيما رواه معمولاً به.

ثم الاجماع دلّ على أنّ محمداً عليه السلام كان أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام فيلزم أن يكون عليّ أفضل من سائرالأنبياء، فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية.

ثم قال: ويؤيد الاستدلال بهذه الآية الحديث المقبول عند الموافق والمخالف وهو قوله عليه السلام: «من أراد أن يرى آدم في علمه، ونوحاً في طاعته، وإبراهيم فيخلته، وموسى في هيبته، وعيسى في صفوته؛ فلينظر الى عليّ بن أبي طالب». فالحديث دلّ على أنه اجتمع فيه ما كان متفرقاً فيهم، وذلك يدلّ على أن علياً رضى الله عنه أفضل من جميع الأنبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم» التفسير الكبير للفخرالرازي: ٨/٨١ ثم أجاب. بجواب مقتضب وليس فيه ما نقله عنه العلاّمة الطهراني، فراجع وقارن.

شطر بيتي، لقيني جماعة من إخواننا علماء أهل «الحلّة» وفقهائهم ـ كثرالله عددهم وقللّ عدوهم ـ مستقبليّ، مكرمين مقدمي، مستبشرين بوصولي اليهم، استبشار الخليل بالحبيب، والعليل بالطبيب، وأدخلوني الحلّة ـ عمرها الله ببقائهم ـ بإعزاز واكرام، وإجلال وإنعام، وأنزلوني أشرف منازلهم وأطيبها، وأفسحها وأرجها، وأكرموا مثواي ولقوّني بكل جميل، واستأنسوا بي واستأنستُ بهم، وتجلّى معنى قوله عليه السلامّ: «فما تعارف منها ائتلف»[١].

ثم بعد الأستئناس،أظهروا ما أضمروه من الالتماس المشتمل على اقامتي عندهم أشهرا. فشقّ عليّ واستعفيت عنها، واعتذرت بالتحنّن إلى الأهل والوطن، وتعطُّل اموري هناك بتأخري ومقامي في السفر. فمازادهم استعفائي‌الا إستدعاء واعتذاري إلّا إصراراً على الالحاح والمبالغة فيما التمسوه، فاستجبت ولزمني إجابتهم وآثرت مرادهم على متمنّاي وعزمت على الاقامة وفي القلب النزوع الى الأهل والولد، وفي الخاطر التفات الى المولد والبلد. واشتغلنا بالمذاكرة والمدارسة، إذ كانتاهما المبتغى والمقصود للقوم في اقامتي.

فأقام عندهم وكتب لهم كتاباً فرغ من تصنيفه فى التاسع من شهر جُمادى الاولى من سنة ٥٨١هـ وسمّاه بـ «المنقذ من التقليد والمرشد الى التوحيد» ولتأليفه بالعراق سماه في المقدمة أيضاً بالتعليق العراقي، بنحو الوصف والنسبة، أي التعليق

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ٨/٤٠ عن أبي هريرة. ونقله الهيثمي في مجمع الزوائد ٨/٨٧ عن الجامع الكبير للطبراني عن عبدالله‌بن مسعود. ونقله العلاّمة المجلسي في البحار: ٦١/٦٣ عن شهاب الأخبار. ونقل شرحه عن ضوء الشهاب في شرح شهاب الأخبار. وفي مقدمة البحار: ١/٢٢ قال: شهاب الأخبار وشرح الشهاب للشيخ أبي الفتوح الرازي: وفي ٤٢ نسب شهاب الأخبار للقاضي محمدبن سلامة القضاعي من العامة. والخبر فيه عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فالخبر وإن اشتهر على الألسن منسوباً الى أميرالمؤمنين عليه السلام لكنّه عامّي نبويّ، ولايخفى مافيه من رائحة الجبر وأن الأرواح مجنّدة من قبل خلقها.

المكتوب في العراق، لا تعليق العراقي على نحو الاضافة.

وعليه فلا يصحّ ما أضافه وانفرد به المحقق الدزفولي من نسبته الى الحلّة وعليه أيضاً لايصح ما قاله المولى عبدالله الاصفهاني في «رياض العلماء» عن الكتاب المذكور. وهذا كتاب كبير في علم الكلام، ألّفه في النجف [١] ولعلّه لم يلتفت الى مقدمة المؤلف للكتاب.

أما عن نسبته الى «هَمَدان» فقد نقل العلاّمة الطهراني في «طبقات أعلام الشيعة = ثقات العيون في سادس القرون: ٢٩٥» عن «جنة النعيم: ٥٢٥» عن «البهجة» لابن طاووس: ان المترجم له نزل همدان في أواخر عمره سنة ستمائة، فبنى له الحاجب جمال الدين مدرسة سُميّت باسمه «الجمالية».

ثم قال الطهراني: ومن هذا يظهر بقاؤه الى أوائل المائة السابعة[٢] وكرّر ذلك في «الذريعة» وقال: وعليه فتكون وفاته في أوائل المائة السابعة[٣].

والسيد ابن طاووس في كتابه «فرج المهموم» ذكر المؤلّف المترجم له ولكنّه عكس اسم الكتاب فقال: له «المرشد الى التوحيد والمنقد من التقليد» ثم قال: صرّح فيه بأن للنجوم دلالات على الحادثات، فمن أحكم العلم بها أمكنه الوقوف عليها بعلم أو ظن[٤].

من شعره:

ترجم له الحرّ العاملي في «أمل الآمل» نقلاً عن «الفهرست» لمنتجب الدين وأضاف بيتين من شعرالحِمصي قال: ومن شعره ماوجدته بخطّ الشيخ حسن صاحب «المعالم» عن خطّ الشهيد الثاني:

قد كنت ابكي وداري منك دانية فحقّ لي ذاك إذ شطّت بك الدار

---

(١) رياض العلماء: ٥/٢٠٢.

(٢) طبقات أعلام الشيعة، القرن السادس: ٢٩٥.

(٣) الذريعة: ٢٣/١٥٢.

(٤) فرج المهموم: ١٤٥.

أبكي لذكرك سرّاً ثم أعلنه فلي بكاء ان: إعلان وإسرار[١]

العلماء الفقهاء:

ذكر السيد حسن الصدر في «تكملة أمل الآمل»: أن الشاميين استقرّ اصطلاحهم بالعلماء الفقهاء بقول مطلق، على أبي الصلاح الحلبي، وعلى السيد ابن زهرة، والشيخ محمود الحِمصي وابن البراج[٢].

شيوخه:

إن الشيخ منتجب الدين تلميذ المترجم له وأول من ترجم له في كتابه «الفهرست» وان كان قد أغفل ذكر شيوخ شيخه الحِمصي هنا، لكنّه عند ترجمته للامام موفق الدين الحسين بن فتح الله الواعظ البكر آبادي الجرجاني قال: قرأ الفقه على أبي علي بن محمد بن الحسن الطوسي. وقرأ الفقه عليه الشيخ الامام سديد الدين محمود الحِمصي رحمه الله[٣].

تلامذته والراوون عنه:

١ـ الشيخ منتجب الدين ابن بابويه الرازي صاحب «الفهرست» المتمم لفهرست الشيخ الطوسي، ومرّ قوله في فهرسته بعد عدّه لكتب شيخه الحِمصي: حضرت مجلس درسه سنين، وسمعت أكثر هذه الكتب بقراءة من قرأ عليه.

٢ـ ومرّ عن المحقق الدزفولي قوله: قرأ عليه الأمير الزاهد، الفقيه الصالح، الكامل الفاضل، الأديب الوجيه، الشيخ أبوالحسين ورّام بن أبي فراس الحلّي المالكي الأشتريّ النخعي .. صاحب المجموعة المعروفة «مجموعة ورام: تنبيه

---

(١) أمل الآمل: ٣١٦/٢.

(٢) تكملة أمل الآمل: ١١٤.

(٣) الفهرست للشيخ منتجب الدين ص٤٦ رقم (٧٩).

الخواطر ونزهة النواظر»[١].

٣ـ ومرّ كذلك أيضاً قوله: وقرأ عليه أيضاً: فخرالدين الرازي كما في «القاموس».

٤ ـ السيد علاء الدين أبوالمظفر محمدبن علي بن محمدالحسني الخُجندي[٢].

قرأ عليه كتابه «المنقذ من التقليد» الذي ألّفه ٥٨١ فكتب له الحِمصي بخطّه عليه:

قرأ عليّ السيد الامام، العالم العابد، علاء الدين، نورالاسلام، فخرالسادة، زين العترة، قرة عين آل الرسول صلى الله عليه وآله أبوالمظفر: محمدبن علي بن محمدالحسيني الخُجندي ـ مدّالله في عمره ومتّعه بفضله وشبابه ـ هذا الكتاب من مفتتحه الى قريب من مختتمه، قراءة دراية واتقان وتفهمّ لدقائقه وغوامضه، ومالم يقرأه فقد سمعه علي بقراءة من كان يقرأه عندي، سماع ضابط واعٍ لما يسمعه، وقد أحاط علماً بجميع ما اشتمل عليه مضمونه. نفعه الله به في الدنيا والآخرة. وهذا خطّ الضعيف الفقير الى رحمة الله محمودبن علي بن الحسن الحِمصي، كتبه حامداً لربّه مصليّاً على محمّد وآله الطاهرين، في التاسع من شعبان سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة[٣].

كُتبهُ ومصنّفاته:

قال عنها تلميذه الذي سمع أكثر كتبه بقراءة من قرأ عليه: له تصانيف، منها:

١ ـ بداية الهداية.

٢ـ التبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح (في الكلام).

---

(١) مقابس الأنوار: ١١.

(٢) وخجند: بلدة بما وراء النهر على شاطىء سيمون، عشر مراحل الى سمرقند (معجم البلدان).

(٣) طبقات أعلام الشيعة، ثقات العيون في سادس القرون: ٢٧٧.

٣ـ المنقذ من التقليد والمرشد الى التوحيد، المسمّى بالتعليق العراقي.

٤ ـ التعليق الكبير.

٥ ـ التعليق الصغير.

٦ـ نقص الموجز للنجيب أبي المكارم.

٧ـ المصادر في أُصول الفقه[١].

وأضاف المولى عبدالله الاصفهاني في النسبة اليه قال: نسب اليه بعض أصحابنا في «الرسالة الحشرية» أنّ له:

٧ـ رسالة في فناء النفس بعد الموت ثم رجوعها إما للعذاب أو الثواب.

قال: ورأيت في «بارفروش ده» من قرى مازندران في شمال ايران.

٨ـ رسالة كتب عليها: مشكاة اليقين في أُصول الدين.. وكتب على ظهرها: إنه من تأليفات جمال الدين علي بن محمود الحِمصي. ثم قال: ولعلّه ولده[٢].

وفاته ومدفنه:

مرَّ عن العلاّمة الطهراني في «الذريعة» عن «البهجة» لابن طاووس:

أن الحِمصي نزل همدان في أواخر عمره سنة ستمائة، فبنىٰ له الحاجب جمال الدين مدرسة سميت باسمه «الجمالية». ثم قال: وعليه فتكون وفاته في أوائل المائة السابعة[٣].

في مدينة همدان في غرب ايران أسكنه الله بحبوحة الجِنان، وهوالموفق وعليه التكلان.

محمدهادي اليوسفي الغروي

١٧/ج ١/١٤١١ هـ ق

---

(١) الفهرست للشيخ منتجب الدين: ص ١٦٤ تحت رقم (٣٨٩).

(٢) رياض العلماء ٥: ٢٠٣.

(٣) الذريعة ٢٣: ١٥٢.

منهجنا في التحقيق:

استنسخنا الكتاب أولاً من النسخة الخطية الموجودة في جامعة طهران، ثمّ قوبل على نسخة أُخرى موجودة في مكتبة المرحوم المحدّث الارموي، وأعملنا التلفيق بين النسختين في إثبات ماهو الأصحّ في متن النسخة المطبوعة، وأشرنا إلى الاختلافات مابين النسختين في الهامش، وأهملنا ماكان من خطأ النسّاخ، ثمّ استخرجنا النصوص من الكتب المتوفّرة لدينا.

وبما أنّ المؤلّف اعتمد في تأليف كتابه هذا على كتاب «الغرر» كماصرّح بذلك صاحب الذريعة حيث قال: «وينقل منه عن الغرر لأبي الحسين البصري، وهو محمَّد بن علي الطيب البصري المعتزلي المتوفى كماذكره ابن خلّكان سنة ٤٣٦». ولم نعثر على كتاب «الغرر» هذا فبقيت كثير من النصوص التي نقلها عن هذا الكتاب بدون استخراج.

نسخ الكتاب:

(١) نسخة فتوغرافية عن نسخة جامعة طهران تحت رقم (٦٧٤٤)، كان الانتهاء من استنساخها في الثالث من جمادى الأُولى سنة ١٢٧٨هجرية في اصفهان، وهي نسخة كاملة إلا أنّه لم تؤخذ صورة بعض الصفحات (من ص١١٣ إلى ص١٣٢)، ورمزنا لها برمز «ج».

(٢) نسخة فتوغرافية عن نسخة المرحوم المحدّث الارموي الموجودة في مكتبته الخاصّة في طهران، وكان الانتهاء من تحرير آخر صفحاتها في الثالث والعشرين من جمادى الثاني والسنة غير واضحة، ورمزنا لها برمز «م».

بسم الله الرحمن الرحيم

صورة الصفحة الأولى من النسخة «ج».

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ج».

صورة الصفحة الأولى و الأخيرة من النسخة «م».

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدالله تعالى على آلائه التي لايداني أدناها أقصىٰ حمدنا، ولايوازي أقلّها بأكثر شكرنا، ولايجازى أسرعها أنقضاءً بأدوم عباداتنا، حمدَ معترفٍ بالتقصير، معتكفٍ في موقف التشوير[1]، ونصلّي علىٰ نبيّه البشير النذير، السراج المنير، وأهل بيته المخصوصين بالتطهير عن الرجس وما يوجب التنفير.

أمّا بعدُ، فإنّ ممّا جفّ به القلم، وسبق في علم الله ـ والعلمُ غيرُ علّة ـ أنّي لـمّا وصلّت إلى العراق في منصرفي عن الحرمين بالحجاز ـ حماها الله ـ مجتازاً مولياً وجهي شطر بيتي، لقيني جماعةٌ من إخواننا علماء أهل الحِلّة وفقهائهم ـ كثرالله عددهم وقلّل عدوّهم ـ مستقبليّ، مكرمين مقدمي، مستبشرين بوصولي إليهم، استبشارَ الخليل بالحبيب، والعليل بالطبيب، وأدخلوني الحلّة ـ عمّرها الله ببقائهم ـ بإعزاز وإكرام وإجلال وإنعام، وأنزلوني أشرف منازلهم وأطيبها وأفسحها وأرحبها، وأكرموا مثواي ولقوني بكلّ جميل، واستأنسوابي واستأنستُ بهم، وتجلّىٰ معنىٰ قوله عليه السلام: «فما تعارف منها ائتلف»[2].

ثمّ بعد الاستيناس أظهروا ما أضمروه من الإلتماس المشتمل علىٰ إقامتي

---

(١) ج: النشور.

(٢) بحارالانوار: ج ٦١ ص ٦٣ كتاب السماء، ولعالم باب حقيقة النفس والروح ح ٥٠.

عندهم أشهراً، فشقّ عليّ واستعفيتُ عنها، واعتذرتُ بالتحنُّن إلى الأهل والوطن، وتعطّل أموري هناك بتأخري[١] ومُقامي في السّفر، فما زادهم استعفائي إلّا استدعاءً، واعتذاري إلّا إصراراً على الإلحاح والمبالغة فيما التمسوه. فاستجبتُ ولزمني إجابتهُم وآثرتُ مرادهم على متمنّاي، وعزمتُ على الإقامة، وفي القلب النّزوع، إلى الأهل والولد، وفي الخاطر الإلتفاتُ إلى المولد والبلد؛ واشتغلنا بالمذاكرة والمدارسة، إذ كانتا هما المبتغى والمقصودَ للقوم في إقامتي.

ثمّ بعد مُضيّ أيّام استدعوا ثانياً أنّ أُملي عليهم جُملاً من الأُصول في مسائل التوحيد والعدل يكون تذكرةً لي عندهم بعد ارتحالي وغيبتي عنهم[٢]، فأسعفتهم[٣] فيما استدعوه ثانياً كما امتثلتُ مارسموه أوّلاً، وابتدأتُ بإملاء هذا التّعليق، والعزمُ فيه الإيجازُ والاختصارُ غيرَ أنّي لمّا وصلتُ إلى أُمّهات المسائل ومهمّاتها، ما[٤] وافقني الخاطر والطبعُ في أكثرها على موافقة ما كان في العزم من الإيجاز، فبسطت القول فيها[٥] بعضَ البسط، فوقع لذلك التّفاوتُ بين[٦] مسائل هذا التّعليق في المقدار من التّطويل والاختصار. وشيءٌ آخر له وقع التّفاوتُ، وهو أنّي كنت أُملي مسائله إملاءً فما سبق منها لم يكن نُصبَ عيني وخاطري ولم يكن لها سواءُ عندي فأحفَظَ التّقاربَ بين المسائل وأتجنّبَ التّفاوتَ، وهذا أيضاً عذرٌ ظاهرٌ فيما ذكرته.

وسميته بـ «التعليق العراقي» و«المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد» فليذكروه بما شاؤوا وأحبّوا من الاسمين، والله الموفّق والمستعان.

وقد ابتدأتُ بالقول في حدوث الجسم، تقيّلاً[٧] لما علمه سيّدنا علم الهدى ـ قدّس الله روحه ـ في «جمل العلم والعمل».

---

(١) ج: بتأخيري.

(٢) ج: منهم.

(٣) م: فاستعفيتهم.

(٤) ج: كما.

(٥) ج: فبسطته فيها.

(٦) م: من.

(٧) التقيّل: نزع إليه في الشبه والعمل.

القول في حدوث الجسم

الجسمُ مُحدَثٌ لأنّه لايخلو من حوادثَ لها أوّلٌ، وما كان كذلك لابدَّ أن يكون مُحَدثاً هذه الجملة التي ذكرناها تحتاجُ إلىٰ بيان أربعة أُصول.

منها: إثبات أُمور زائدة على الجسم.

ومنها: أنّ تلك الأُمور متجدّدة محدثة غير مستمرّة أزليّة.

ومنها: أنّ الجسم لم ينفك منها.

ومنها: أنّ لتلك الأُمور أوّلاً تنتهي عنده. إذا ثبتت هذه الأُصول، لم يبق في حدوث الجسم شك.

الأوّل: إثبات أُمور زائدة على الجسم

أمّا الأوّلُ ـ وهو إثبات أُمور زائدة على الجسم ـ فظاهرٌ وذلك أنّ الجسم متحرّك ، وينتقلُ من جهة إلى جهة ويسكنُ ويجتمعُ مع غيره ويفارقه. فهذه أُمور زائدة، باعتبار أنّا عند تجدّدها نعلم، أمراً لم يكن معلوماً لنا من قبلُ، والجسمُ كان معلوماً لنا من قبلُ، وما تجدّد علمُنا به غيرُ مالم يتجدّد علمُنا به؛ ولأنّا نقدرُ علىٰ هذه الأُمور، ولانقدرُ على نفس الجسم، ومانقدرُ عليه لابدّ من أن يكونَ مغايراً لما لانقدرُ عليه.

الثاني: أنّ هذه الأُمور متجدّدة محدثة

واَمّا الثاني ـ وهو تجدّد هذه الامور وحدوثها ـ فالأمر ظاهر في حدوث مايتجدّدُ على الأجسام التي نتصرّف نحن فيها، فإنّا نُسكِّنُها بعدَ أن كانت متحرّكةً، ونحرّكُها بعدَ أن كانت ساكنةً، ونجمعُ بين بعضها وبعض بعد أن كانت مفترقةً، ونفرّقُ بين بعضها وبعض بعدَ أن كانت مجتمعةً، فنعلمُ ضرورةَ تجدّدَ هذه الأُمور فيما نتصرّفُ نحن فيه وإنّما الاشتباه في الأُمور التي تثبت للأجسام الغائبة عنّا بأن يقولِ قائلٌ: هلاّ كانت تلك الأجسام ساكنةً لم يزل فما تحرّكت، او مجتمعةً فما افترقت، أو مفترقةً فما أجتمعت، أو نقولُ فيما نتصرّفُ فيه: إنّها كانت ساكنة لم يزل فحرّكناها، أو مجتمعة ففرقّناها، أو مفترقة فجمعناها.

والذي يدلّ علىٰ حدوث جميع هذه الأمور أنّ هذه الأُمور جائزة الوجود بذواتها، وإذا كانت جائزة الوجود بذواتها فلا توجد إلّا بمؤثّر، إمّا مُوجب أو مختارٍ والموجوب إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، وباطل أن يكون موجباً قديماً، فلم يبقِ إلّا أن يكون إمّا مختاراً أو موجباً مُحدثاً وأيُّهما ثبت ثبت حدوثُ هذه الأُمور لأنّ الحاصل بالمحدث لايكون الّا محدثاً. وكذلك الذي يوجده الفاعلُ لايكون إلّا محدثاً.

فإن قيل: لم قلتم إنّ هذه الأعراضَ جائزةُ الوجود بذواتها؟

قلنا: لأنّها لولم تكن جائزة الوجود بذواتها لكانت واجبةَ الوجود بذواتها، ولا ثالثَ في حقّ هذه الأعراض، لأنّ الثالث إنّما هوالاستحالةُ والثابت لايكون مستحيلاً فتعيّن فيه أحدُ القسمين الجواز والوجوب، فإذا بطل الوجوبُ لم يبق إلّا الجواز.

فإن قيل: لم قلتم إنّه لاقسمة وراء الوجوب والجواز والاستحالة؟.

قلنا: لأنّ الأمرَ لايخلو من أن يكون مستحيلاً أو لا يكون مستحيلاً، ومالا يستحيلُ إمّا أن يكونَ واجباً أو لا يكونَ واجباً، ومالا يجب ولا يستحيلُ هوالجائز، والطرفان أحدُهما الوجوبُ والآخر الاستحالةُ، فتعيّن انحصارُ هٰذا التقسيم، والاستحالةُ في حقّ الأعراض غيرُ ثابتة، فليس فيها إلّا الوجوب أوالجوازُ فإذا أبطلنا الوجوبَ تعيّن الجوازُ.

والّذي يدلّ علىٰ أنّها ليست واجبةَ الوجود بذواتها وجهات اثنان:

أحدُهما: أنّ هذه الأعراض تابعة في ثبوتها لثبوت موصوفاتها التي هي محالُّها، ومايتبعُ في وجوده وجود غيره لايكونُ واجباً بذاته.

والوجهُ الثاني: هو أنّ العدم جائز عليها، وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم. وبيانُ أنّ العدم جائز علىٰ هذه الأعراض أنّه يمكننا تسكينُ المتحرّك من الأجسام وإبطالُ مافيها من الحركة، وعلى العكس يمكننا تحريكُ الساكن وإبطالُ مافيه من السكون.

ولئن خطر بالبال أنّه لايمكننا تحريك الأجسام الثقال الساكنة في أماكنها، كالجبال الراسيات، فالمزيلُ لهذا الخاطر أنّه لايمكننا تحريكُها بأجزائها، بان نقلعَ منها قطعةً قطعةً فنزيلُ مافيها من السّكون. وأيضاً فإنّها تتحرّكُ عندالزلازل ويبطل بذلك التحرّك سكونها. فثبت أنّ العدم جائز عليها، وواجب الوجود بذاته لايجوز عدمه.

فإن قيل: لم قلتم إنّ واجبَ الوجود بذاته لايجوز عدمه؟

قلنا: لأنّ القولَ بوجوب وجود الشيْ وبجواز عدمه متناقضٌ، فدلّ ذلك علىٰ أنّ واجبَ الوجود بذاته يستحيل عدمهُ.

إن قال قائل: لم لايكون واجبُ الوجود لم يزل يجوزُ عدمهُ فيما لايزالُ، فيكون واجبَ الوجود فيما لم يزل، وجائز الوجود فيما لايزال؟

قلنا: إذا جاز عدمُه في تقدير وقت مّا أو انعدم وكان هذا العدمُ أو جوازه

متجدّداً استدعىٰ بقضيّة العقل أمراً له عرض هذا العدم أو جوازه، وذلك الأمر إمّا أن يكون إثباتاً أو نفياً. وأيُّهما ثبت كشف عن أنّه كان محتاجاً في وجوب وجوده إلىٰ أمر. فإن كان نفيّاً كشف عن أنّه كان في وجوب وجوده محتاجاً إلىٰ ثبوت أمر لمّا انتفى ذلك الأمر انتفىٰ واجب الوجود، هذا يقدحُ في وجوب الوجود بذاته. وكذا إن كان ذلك ثبوت أمر انكشف أنّه كان وجود مشروطاً بأن لايكونَ ذلك الأمر ثابتاً، فلمّا ثبت انعدم، وهٰذا أيضاً يقدحُ في كونه موجوداً بذاته. فانكشف بذلك أنّ واجبَ الوجود بذاته لا يجوزُ أن ينعدمَ بوجه من الوجود.

فاذاً ثبت أن هذه الأعراض جائزة الوجود بذواتها، وجائز الوجود بذاته لا يثبت إلّا لأمر، وهذا يعلم بأدنىٰ تأمّل.

وذلك الأمرُ لايخلو من أن يكون مُوجَباً أو مختاراً، والموجبُ إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، علىٰ ما سبق، لايجوز أن يكون قديماً، لأنّ القديم موجودٌ بذاته فلا يجوز عدمهُ. وإذا لم يجز عدمهُ وهو يوجب شيئاً من هذه الأعراض، وجبَ أن لايتبدّل ذلك العرض، فلايسكن المتحرّك إن كان ذلك العرضُ حركةً ولايتحرّك الساكنُ إن كان العرضُ سكوناً، والمعلوم[1] خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثّر، في ثبوت العرض موجباً قديماً موجوداً بذاته غير جائز العدم؛ ومع ذلك لايلزم أن لايتبدّل العرض، بأن يتوقف إيجابه للعرض علىٰ شرط، فيتبدّل العرض وينعدم بتبدّل شرطه وانعدامه مع بقاء موجبه القديم الموجود بذاته؟.

قلنا: الشرط المقدّر لايخلو من أن يكون أزليّاً او متجدّداً، إن كان أزليّاً استحال تبدّلُه وعدمُه فيستحيل تبدّل العرض وعدمُه، إذ الموجبُ له وما هو

---

(١) م: العلوم.

شرط في إيجابه دائمان أبداً، وإن كان متجدّداً تحقق حدوث العرض، لأنّ المشروط بالمتجدّد لايكون إلّا متجدّداً.

إن قيل: لم قلتم إنّ القديم موجود لذاته؟

قلنا: إنّه لايخلو إمّا أن يكون موجوداً لذاته أو غيره. وغيرهُ إمّا أن يكون مختاراً أو مُوجَباً، والموجب إمّا أن يكون قديماً أو مُحدثاً، ولايجوز أن يكون مختاراً، لأنّ المختار هوالفاعل ومن شأنه أن يُخرج الشيءَ من العدم إلى الوجود، وهذا في القديم مستحيل. ولايجوز أن يكون موجباً محدثاً، لأنّ المحدث لايوجب حكماً متقدّماً على ذاته، سيّما بتقدير أوقات لا نهاية لها. وإن كان موجباً قديماً، احتاج ذلك الموجب القديم أيضاً إلىٰ موجب قديم آخر له يكون قديماً، ثمّ الكلام في القديم الثالث كالكلام في القديمين، فيؤدّي إلىٰ مالايتناهىٰ، وهو باطل.

فإن قيل: ذلك القديم الثاني يكون قديماً لنفسه.

قلنا: أيُّ فرق بينه وبين القديم الأوّل، إن كان هو قديماً لنفسه فكذلك القديم الأوّل، وإن كان القديم الأوّل لموجب كان قديماً، فليكن القديمُ الثاني قديماً لموجب قديم آخر، وإلا فلا فرق. فثبت بهٰذا أنّ هذه الأعراض إمّا أن تكون[حدوثها][1] ثابتة بموجب محدث أو بفاعل. وأيُّهما ثبت، ثبت حدوثه، لأنّ الحاصل بالمحدث لايكون إلّا محدثاً، وكذلك الحاصل بالفاعل لايكون الّا محدثاً، لوجوب تقدّم الفاعل علىٰ فعله علىٰ ماذكرناه.

الثالث: انّ الجسم لم ينفك من هذه الأعراض

أمّا الكلامُ في الفصل الثّالث، وهو أنّ الجسم ماخلا من هذه الأعراض،

---

(١) ليس في (ج).

فظاهرٌ أيضاً. وذلك لأنّا نعلم ضرورةً أنّ الجسم المتحيّز لابدّ من أن يكون إمّا واقعاً في فراغ أو ماراً فيه ولا يعقل إلاّ كذلك، ولهذا إذا فرضنا جسمين علمنا ضرورةً أنّهما إمّا أن يكونا متماسّين أو غيرمتماسّين، وإذا فرضناهما غير متماسّين فإمّا أن يكونا متقاربين أو يكونا متباعدين، وكلّ هذا يشعرُ باستحالة وجود لا في جهة، وهوالمعني بخلوّه عن هذه الأعراض.

فإن قيل: لم لا يجوزأن يقال كانت هذه الأجسام موجودة لم يزل ولم تكن متحيّزة فكانت خاليّةً من هذه الأعراض، ثمّ لمّا تحيّزت، اختصّ بها هذه الأعراض ولم تنفك بعدَ تحيّزها عن هذه الأعراض؟

قلنا: هذا إنّما يتوجّه علىٰ من يجعل المتحيّز أمرين ذاتاً[١] وحالاً، فيقال له: هلاّ كانت الذات ثابتة ولم تكن متحيّزة ثمّ تحيّزت؟ فأمّا نحن إذا ذهبنا إلى أنّ المتحيّز أمر واحد لايتوجّه علينا هذا السّؤال، لأنّ ذلك بمنزلة أن يقال: هلاّ كانت متحيّزة ولم تك متحيّزة، أو هلاّ كانت ثابتة ولم تك ثابتة، وهذا خلفٌ من الكلام.

فإن قيل: لم قلتم إنّ المتحيّز أمر واحد، وليس ذاتاً وحالاً؟

قلنا: بيان ذلك أنّه لوكان ذاتاً وحالاً لَوَجَبَ فيما علم المتحيّزُ من طريق الإدراك علىٰ ضرب من التّفصيل ولم يذهل عن علمه به، أنّه يجدُ من نفسه أنّه يعلمُ أمراً مضافاً إلى أمر كما إذا علم المتحيّز متحرّكاً، فإنّه يجدُ من نفسه أنّه يعلمُ إضافةَ معقول هوالمتحرّك إلىٰ معقول آخر[٢] هو المتحيز. وكما إذا عرفه أسود، فانّه يجد من نفسه أنّه يعلم إضافة معقول هو الهيئة إلى معقول آخر هوالمتحيّزُ، ومعلومٌ أنّه لا يجدُ في علمه بالمتحيّز مثلَ هذا.

---

(١) م: دائماً.

(٢) آخر،ليس في (م).

الرابع: انّ للحوادث أولاً تنتهي عنده

أمّا الفصل الرابع: وهو بيان أنّ الحوادث تنتهي عند أوّل ليتمّ لنا القولُ بحدوث الجسم بسبب أنّه لم يسبقها. وإلّا فمتىٰ جوّزنا أن يكون الأمر في الحوادث على ما تقوله الأوائل، من أنّه كان قبل كل حادث حادثٌ لا إلىٰ أوّل، لم نعلم حدوثَ الجسم، وإن علمنا أنّه لم يخل من الحوادث.

والذي يدلّ على أنّ الحوادث لها أوّلُ هو أنّا نقدّرُ الكلامُ في حوادث جسمين، فنقول: إذا كان حوادث جسمين كلّ واحد منهما لا إلىٰ أوّل، فما نقول إذا نقصنا بأوهامنا عن حوادثِ أحدِهما [جملة كثرة][1] شيئاً عظيماً، كمائة ألف ألف حادث، ولم ننقص[2] من حوادث الجسم الآخر شيئاً، ثمّ أخذنا من حوادث الجسم الّذي لم ننقص[3] منه شيئاً واحداً وواحداً من باقي حوادث الجسم الّذي نقصنا منه ما نقصنا، وهكذا نأخذ من تلك واحداً ومن هذه واحداً، فإمّا أنّ يمرّا لا إلى أوّل متساويين أو يقصر الحوادثُ الّتي نقصنا منها مانقصنا عن الّتي لم ننقص[4] عنها شيئاً. فإن مرّا، لا إلىٰ أوّل، كان باطلاً، لأنّ فيه مساواةَ النّاقص للزائد، وهذا باطل، وإن قصر دونه تعيّن تناهيه، لانّ مالا يتناهىٰ لايقصرُ عن عدد، فإذا تناهىٰ هذا الذي نقصنا منه تبيّن تناهي حوادث الآخر، لأنّها ما ازدادت على هذه إلا بهذا المقدار المتناهي الذي نقصنا من هذه الحوادث، وما زيادتهُ علىٰ المتناهي بعدد متناه يكونُ متناهياً، فثبت بهذا أنّ القولَ بحوادث لا إلى أوّل باطلٌ وإذا بطل ذلك ثبت أنّ لها أوّلاً وعلمنا أنّ الجسم ماسبقها، قطعنا علىٰ انّ للجسم[5] أوّلاً، وهو المقصود، ولم يبق في المسألة شبهة.

---

(١) ليس في (ج).

(٢) و(٣) م: لم ينقص.

(٤) م: لم ينقص.

(٥) م: الجسم.

ويدلّ أيضاً، على بطلان القول بحوادث لا إلىٰ أوّل، أنّه لوصحّ ذلك لأدّىٰ إلى استحالة حدوث حوادث زمـاننا هذا، بل إلى استحـالة حدوث كلّ حادث معيّن، لأنّ من شرط حدوث كـلّ حادث معيّن أن يسبقه حوادثُ لا إلىٰ أوّل، وتنقطّع وتتصرّم بواحد بعد واحـد حتّىٰ تنتهي الـنوبةُ إلى ذلك الحادث المعيّن. ومعـلومٌ أنّ ما لا يـتنـاهىٰ عدداً يستحيلُ أن ينـقطع ويتصرّم بواحـد بعد واحد، الا ترىٰ أنّه لا اوّل لـه حتّـىٰ تنتهـي النّوبة من الأوّل إلى الـثاني ومـن الثاني إلى الثالث وكذلـك إلى أن يـنتهـي إلى الحادث المعيّن. وإذا كـان هـذا محـالاً ـ وهو شرط في حدوث كـلّ حادث معيّـن على هذا القول ـ وجب أن يستحيل حدوث كلّ حادث معيّن، والمؤدّي إلى استحالة ما تحقق ثبوته محالٌ.

ووجه آخـر: وهو أن يـقال: متى تصرّمـت الحوادثُ الّتي نـقولُ إنّـها لا إلى أوّل، فتصرّمها في زمـاننا هذا، فيـنبغي لوفرضنا أنّه ماحدث حادثٌ قبل زماننا هذا بمائة سنة أن لا تكـون تلك الحوادثُ الّتي هي بلا نهايـة متصرّمةً تامّة، وهذا يشعر بتناهيها، لأنّها إنّما تتمّ بالحوادث الّتي هي حوادث مائة سنة.

فإن قال: إنّما تصرّمَ في وقت آخر قبل هذا.

قلنا لهم مثلَ ذلـك، وهو أنّه ينبغي أن تـكون قبلَ ذلك ما كانت متصرّمةً، فيكون ذلك أيضـاً مشعراً بتنـاهيها، إذ يكون تصرّمُها باعتبار هذه الحوادث التي فصلناها عنها، وكذلك القول في كلّ وقت أو تقدير وقت معيّن، وعند هذا نعلمُ أنّه لوكان هاهنا حـوادث لا إلى نهاية لكان تصرّمُها أيضاً لا إلى نهاية. وهذا محال، لأنّ فيه أنّ حكم المـتصرّم السابق على تصرّمـه وحكـم تصرّمه المتأخّر عنه سيان في مـرور كل واحد منهما لا إلى نهاية. ويتـبيّن بتقدير ثـالث قديم، فيقال: ذلك القديم كما لم ينفك من هـذه الحوادث لم ينفكّ من تصرّم هذه الحوادث وفي هذا أنّ حكـم السابق والمسبوق حـكم واحد في التقدّم والسّبـق، وهذا محال. فثبت أن القول بحوادث لا إلىٰ أوّل محالٌ، واذا بطل ذلك تعيّن أنّ لها أوّلاً، وإذا تعيّن

أنّ لها أوّلاً، تعيّن حدوثُ الجسم الذي لم يسبقها.

ووجه آخر: وهو أنّه إذا وصف كلّ واحد منها بأنّه حادث، فقدأثبت لكلّ واحد منها أوّل. فإن قيل بعد ذلك إنّه لاأوّل لها، كان ذلك نقضاً لما سلّم وأثبت، لأنّ من ضرورة الوصف الثابت للآحاد إثباتُه للجملة. ألا ترىٰ أنّه لمّا كان كلّ واحد من الزّنج أسود وجب في جميعهم أن يكونوا سُوداً، ولايصحّ غيرُ ذلك.

فإن قال: ألستم تقولون إن كلّ جزء من الإنسان ليس بقادر؟ وجملته قادر؟ فلم لايجوز نظيره فيما نحن بصدده وهو أن نقول: كلّ واحد من هذه الأعراض محدثٌ وله أوّل، ولا أوّلَ لَجميعها.

قلنا: النفي في هذا الباب بخلاف الإثبات، فيجوز نفيُ وصف معيّن عن كلّ جزء من أجزاء جملة معيّنة، ثمّ إثباتُ ذلك الوصف بعينه لذلك المجموع ولايكون ذلك تناقضاً؛ وعكسُهُ وهو إثبات وصف لكلّ جزء ثمّ سلبه عن المجموع غيرُ جائز الأترىٰ انّه يصحّ أن يقال في كلّ جزء من أجزاء السرير إنّه ليس بسرير، ثمّ يوصف المجموع بأنه سرير، ولايجوز قياساً علىٰ ذلك أن يقال: كلُّ جزء من أجزائه خشبٌ، ومجموعُه ليس بخشب. إذا ثبت أنّ الحوادث تنتهي إلى أوّل وثبت أنّ الجسم لم يسبقها، ثبت حدوثُ الجسم وتعيّن، فلنتكلّم في إثبات محدثه:

القول في إثبات محدث الجسم تبارك وتعالى

فنقول: إذا ثبت حدوثُ الجسم لم يخلُ من أن يكون حدث مع الوجوب أو مع الجواز. وباطلٌ أن يكون حدثٌ مع الوجوب، لأنّه لوكان حادثاً مع الوجوب لوجب أن يكون حادثاً قبل ذلك وقبله وقبله، ولايتوقف علىٰ أمر لأنّ توقّفه علىٰ أمر يقدح في وجوبه علىٰ ما أشرنا إليه، في الدلالة علىٰ حدوث الأعراض.

ونزيد عليه فنقول: إمّا أن يكون لوجوب حدوثه مخصّصٌ أولا يكون له مخصّصٌ. فإن كان له مخصّصٌ قدح في وجوبه بنفسه، ثمّ وفي هذا اعترافٌ بأنّ لحدوث الجسم مؤثّراً فنبيّنُ أنّه ليس لموجب حتّىٰ يحصل به مقصودُنا؛ وإن كان من غير مخصّص نبيّن أنّه يجب أن يكون محدثاً قبله وقبله وقبل كلّ وقت يشار إليه، وفي ذلك قدمه وإبطال حدوثه. وبعد، فإن المحدث يكون موجوداً بعد أن سبقه عدم، لاعن ابتداء، ومعلومٌ ضرورةً أنّ ما كان معدوماً في تقدير أوقات لانهاية لها، لايستحيلُ أن يبقىٰ لحظةً أُخرىٰ معدوماً علىٰ ما كان، وفي ذلك جواز حدوثه، إذا ثبت أنّه حدث مع جواز أن لايحدث وجب أن يكون حدوثه بمؤثّر لقضاء العقل به.

ثم ذلك المؤثر لايخلو من أن يكون موجَباً أو مختاراً: إن كان موجباً لم يخل من أن يكون قديماً أو محدثاً، إن كان قديماً لزم منه قِدَم الأجسام وقد ثبت

حدوثها، وإن كان محدثاً احتاج إلى محدث آخر وإن (١) كان المحدث الثاني مختاراً أثبت أنّ الجسم لايحصل، إلّا بتأثير مختار، وإن كان بواسطة، يبقىٰ علينا أن نبيّنَ أنّه أحدثه من غير واسطة موجب؛ وإن كان موجباً كان الكلام فيه كالكلام في غيره ويحتاجُ إلى محدث آخر وذاك إلى آخر. فإمّا أن ينتهي إلى موجب قديم، فيتجّه عليه قدمُ الأجسام والوسائط التي بينها وبين ذلك الموجب القديم، أو إلى مختار وهو المقصود. يبقىٰ علينا ماقلناه وهو أن تسقط الوسائط من البين أو تمرّ لا إلى نهاية، وقد أبطلنا القول بحوادث لا إلىٰ أوّل فثبت أن للأجسام محدثاً أحدثها علىٰ طريق الصّحة، لا علىٰ طريق الإيجاب.

وهذا كما يدلّ علىٰ إثبات محدث الأجسام يدلّ على كونه قادراً، لأنّه لامعنىٰ للقادر إلّا الذي يمكن أن يؤثّر على طريق الصحّة والاختيار دون الإيجاب.

ومن أرادأن يحدّ القادر فليقل إنّه الذي يمتازُ عن غيره امتيازاً لمكانه يصحّ أن يفعل ولا يفعل. وهذا الامتيازُ قد يكون بمجرّد الذات في بعض المواضع وقد يكون بزائد على الذات في موضع آخر علىٰ مايدلّ عليه الدليل.

ثمّ القادر الذي يصحّ أن يفعل ويصحّ أن لايفعل، إذا بعثه باعثٌ على الفعل ودعاه داع إليه صار وقوع الفعل منه أولى من لا وقوعه. وإذا(٢) صرفه عن الفعل صارفٌ، صار لاوقوعُه أولى من وقوعه وبهذا يحصل الفرقُ بين القادر والموجب، ومن هذا الوجه يلزم تقدّمه على فعله، إذا الموجب يتحتّم حصول موجبه عنه ولايتوقف وقوعُه على داع ولاوجوبُ انتفاء أثره علىٰ صارف، إذ لا داعيَ له ولاصارفَ، كالثقل في إيجابه الهُويّ إذا لم يصادف مانعاً، والنار

---

(١) م: فإن.

(٢) د: فإن.

في[١] الإحراقِ.

فإن قيل: لم قلتم إنّ المؤثّر الذي أثبتموه وقلتم إنّه قادرٌ أحدث الجسم من غير واسطة موجب؟ بيّنوا ذلك، لأنّ هذا البيان باق عليكم علىٰ ما ذكرتموه.

قلنا: لوكان ثمّ واسطة موجبة لم يخل من أن يكون له اختصاصٌ ببعض الجهْات أولم يكن فإن لم يكن له اختصاصٌ ببعض الجهات دون بعض لم يكن الجسمُ الحاصلُ منه بأن يحصل في بعض الجهات أولىٰ من بعض فكان يجبُ أن يحصل في سائر الجهات. وإن كان له اختصاصٌ بجهة دون جهة كان اعتماداً ومدافعةً وأجناسُ المدافعات والاعتمادات في مقدورنا ونحن نفعلها، ومعلومٌ أنّه لا يتولّد منه الجسم، فثبت أنّ المحدث للجسم أحدثه من دون واسطة موجب.

دليل آخر على إثبات الصانع وعلىٰ حكمته

وهو ماقد علمنا من تشكّل الأجسام التي نشاهدها علىٰ أشكالها المختلفة، وكذلك الأجسام الغائبة عنّا وإن لم نشاهدها فإنّها متشكلّة بأشكال، وذلك لأنّ الدّلالة قد دلّت علىٰ انّها متناهية الأقطارُ والمتناهي الأقطار لابدّ من أن يكون له شكل، فإذا هي أيضاً[٢] متشكلّة بأشكال.

والأشكال[٣] قد علمنا أنّها تنقسم، إلى شكلٍ يقع اتّفاقاً من غير أن قصد إلى تحصيله كالحجر الذي يقلعهُ الواحد منّا من جبل، فإنّه لابدّ من أن يكون له شكل، وذلك الشكل غير مقصود إليه. وكذلك من أذاب صُفراً أو رَصاصاً وصبّه على الأرض، فإنّه لابدّ من أن يتشكّل بشكل ولكنّه أيضاً غير مقصود

---

(١) ج: من.

(٢) ليس في (ج).

(٣) ليس في (م).

إلـيـه وإلى شكـل مـا حصل اتّـفـاقاً، وإنّما قصد إلـىٰ تحصيله فـاعلٌ حكيم، ليحصل به غرضٌ هو[١] منوط بذلك التشكيل، ولايتوصّل إليه إلّا به أو نظيره. وذلك كأدوات الصُنّـاع، مـن المـنشـار الذي يصلح القطـع الخشـب، والـقَدوم الذي يصلح للنحت، والمِثقب الذي يصلحُ للتثقيب. وكذلك القول في أدوات سائر الصُنّاع. ومعلـومٌ أنّ هذه الآت وأدوات تشكلت بهذه الـتشكّلات ليتوصّل بهـا إلى هـذه الأغـراض المخصـوصة، وليسـت هـي مـن الـقسـم الأوّل الذي هو اتّفاقيّ.

إذا ثبت هذا فـتـعال حتّى نتـحاكم إلىٰ قاضـي العقل، فنقول: إنّ آلا تنا وأعضاءنـا، من الأرجل والأيدي والأسنـان وغير ذلك، أهـي من القسم الأوّل أو من القسم الثاني؟ ومن المعلوم أنّه ليس من القسم الأوّل، وإنّما هو من القسم الثاني. الأ ترىٰ أنّ اليد وما فيها من العِظام والأعصاب والعروق وانقسام طرفها إلىٰ خمسة أقسام هي الأصـابـع وتـركيب أربع منها في صف[٢] واحـد، وجـعل الإبهام بإزاء الأربع، ليمكن إعانـة كلّ واحد من الأربع به، وصلاحيته للقبض وإيقـاع الأفعـال المحكمة بها، كـالكـتابـة والصّياغة[٣] وغير ذلك التي عـلم أنّها لا تـتمّ إلّا باليد. وكالـرجـل ومافيها من العظام والمـفـاصل وانبساط القدم على الأرض الّذي به يتمكّن من القيام على الأرض ومن المشي، وكالأسنان ومافيها مـن القواطع والطّواحـن، وكالـعين ومـافيها من الطّبقات السّبع، علىٰ ما شرحه الأطبّاء في تشريحاتهـم. وكذلـك القول في أعضـاء ســائـر الحيـوان. لاأظنّ أنّه يستريـبُ عاقل في أنّ مـثـل هذه الآلات علـىٰ أشكالها لايـكون إلّا من فـعل صانع حكيم عالم. فهذا دليل قاطع علىٰ إثبات حكيم صانع.

---

(١) م: وهو.

(٢) م: وصف.

(٣) م: والصناعة.

دليل آخر على إثبات الصانع تبارك وتعالى وعلىٰ أنّه ليس بجسم

هذا[١] ماقد علمنا أنّ هذه الأجسام مع تماثلها واشتراكها في الجسميّة والتحيّز افترقت في صفاتها، فكان[٢] البعضُ منها أرضاً والبعضُ ماءً والبعض هواءً والبعض ناراً، فلابدّ من شيئ فرّق بين هذه الأجسام في هذه الأوصاف، لأنّ العقل يقضي أنّ افتراق المتماثلات في صفة أو حكم لابدّ من أن يكون لأمر فرّق بينها.

فذلك المفرّق لايخلو من أن يكون مختاراً أو موجباً، فإن كان موجباً لم يخلُ من أن يكون له بهذه الأجسام علقة إمّا بالحلول أو بالمجاورة أو لايكون له بها هذه[٣] العلقةُ. إن كان له بالأجسام علقةٌ بالحلول أو بالمجاورة وجب أن يكون متعدّداً حتّى يقال: حلّ الأرضَ أوجاورها ما أوجب أرضيّتها، والماء ما أوجب له صفته، والهواء مااقتضىٰ كونه هواء والنار ما أثّر في ناريّتها. ولوكان كذلك: لكانت المطالبةُ قائمةً بأن يقال: ولماذا حلّ الأرضَ أو جاورها ما أوجب لها هذه[٤] الصفة، وهلاّ حلّ أو جاور جرمَ الماء، وكذلك القول في الكلّ.

ثم وإن كانت الموجبات اختصاصها بهذه الأجسام بالمجاورة كانت هي أيضاً أجساماً وكانت مفارقة لهذه الأجسام في إيجابها لأنّها لوكانت[٥] تكون موجبات لهذه الصفات، وهذه الأجسام كانت قابلة لهذه الصفات، فما الذي أوجب المفارقة بينها و بين هذه الأجسام و بين بعضها و بين بعض. فبطل أن يكون بين هذه الموجبات و بين هذه الأجسام علقةُ الحلولِ أو المجاورة وإذا لم يكن لها بهذه الأجسام علقةُ الحلول أو المجاورة فظاهرٌ أنّها إذا كانت موجبات ولم تكن حالّة

---

(١) م: وهذا و(خ): وهو.
(٢) ج: وكان.
(٣) ج: له بهذه.
(٤) ج: أوجب لهذه.
(٥) م: لأنّها كانت.

في هذه الأجسام ولامجاورة لها، لم يكن كلّ واحد[منها](١) بأن يوجب مايوجبه لبعض الأجسام أولى من أن يوجبه البعض الآخر، فكان يجبُ أن يوجبَ جميع مايوجبه لجميع هذه الأجسام حتّى يكون الجسمُ الواحدُ صفةَ الأرض المحض والماء المحض والهواء المحض والنار المحض، وخلافُه معلومٌ وكذا إن فرض موجبٌ واحدٌ لجميع هذه الصفات مباينٌ عن الأجسام، فإنّه يلزمُ ماذكرناه من اتّصاف كلّ واحد من هذه الأجسام بجميع هذه الصفات، فلم يبق إلاّ أنّ يكون مختاراً.

ثم نقول: هذا الفاعل المختار لايخلو من أن يكون جسماً أو غير جسم، فإن كان جسماً فلابدّ من أن يكون مركّباً من الحارّوالبارد والرّطب واليابس، فما الذي أوجب مفارقة أجزائه في هذه الصّفات؟ فلا بدّ من مؤثّر آخر.

ثمّ و بالجملة، فإنّ الحيّ المبنيّ ببنية مخصوصة مفارقٌ للأرض الصرف، والماء الصرف والهواء الصّرف والنار الصرف، فما الذي أوجب هذه المفارقة بينه وبينها فيتجّه عليه التسلسل، وهو باطل، فلم يبق إلّا أن يكون غيرَ جسم. وهو المقصودُ.

واعلم أنّ العلمَ بأنّ للأجسام وللأعراض المخصوصة مُحدِثاً أوّلَ فلم يتعلّق به تبارك وتعالى، لأنّه لامحدثَ للأجسام والأعراض المخصوصة غيرالله تبارك وتعالى ولم يسبق هذاالعلمَ علم آخر يتصوّر أن يكون علماً به تعالى.

ولا يمكنُ أن يقال في هذا العلم إنّه لم يتعلّق به تبارك وتعالى من حيث انّه علم جملة الجملة لا تعلّق له. وذلك لأنّ العالمَ بهذا العلم يعلمُ أنّه علم ذاتاً مؤثّرة في حدوث الأجسام لاشيئاً لاأثر له، وعلم أنّه متعيّن في ذاته وإن لم يتعيّن له، وانّ علمه هذا بخلاف علمه بحقائق الأشياء، كعلمه بأنّ الجوهر ماهو؟ والسوادماهو؟ والحياة ماهي ؟ والقدرة ماهي ؟.

---

(١) ليس في (ج).

ومن منع من كون هذا العلم متعلّقاً بذاته تعالى، إنّما يمنعُ من ذلك بأنّ يقول هذا علم جملة، وعلم الجملة لا تعلّق له.

فيقال[١]: ما ذا تريدُ بقولك علم الجملة؟

ان عنيتَ به العلمَ بحقائق الأشياء الذي يسميّه بعضُ الأقوام تصوّراً، كالعلم بأنّ الجوهر ما هو؟ والكون ما هو؟ وكذا القول في اللون وسائر الأجناس، على ما تقدّم، فلا شك في أنّ هذا العلم لا تعلّق له، إذ لا التفاتَ لهذا العلم إلى جوهر معيّن أو سواد معيّن أو شيئ معيّن، وليس الجوهرُ المطلقُ شيئاً موجوداً خارجَ الذهن حتّى يجعل هذا العلمُ متعلّقاً به. فالقولُ بأنّ هذا العلم غير متعلّق صحيحٌ، ولكنّ العلم بأن للأجسام محدثاً ليس من هذا القبيل، حتّى يقال لا تعلّق له.

وإن عنيتَ به العلمَ بشيئٍ من جملة أشياء، كعلم الإنسان بانّ زيداً في هذه العشرة، فقلتَ إنّ هذا العلم لا تعلّق له، فهذا باطلٌ، لأنّ هذا العلم له التفاتٌ إلى شخص من أشخاص الناس، والعالم به يعلم أنّه معيّن في نفسه وإن لم يتعيّن له، وأنّه بخلاف العلم بحقائق الأشياء، وإنّما لم يتميّز له معلومه كلّ التميّز، وإلّا فمعه ضربٌ من التميّز. ألا تراه يعلم أنّ الذي علمه إنما هو في هذه العشرة دون غيرها من العشرات، وإن كان العلمُ لا يتعلّق إلّا إذا كان معه تمامُ التميّز لوجب أن لا يكون في الشاهد علم متعلّق، لأنّ أحدَنا لا يعلمُ معلوماً على سائر الضروب والتفاصيل الممكنة في حقّه.

---

(١) ليس في (ج).

القول في صفات المُحدِث

مُحدِث الأجسام تبارك وتعالى قادرٌ، لأنّا قد بيّنا أنّه أثر على طريق الصّحّة، لا علىٰ طريق الإيجاب، فأثّر وصحّ أنّ لايؤثّر وهذا هوالقادر، لأنّه الذي يصحّ أن يؤثّر ويصحّ أن لايؤثّر، ومهما ثبت له داع إلىٰ فعله خالصٌ من معارضة الصارف، ترجّح وجودُ الفعل علىٰ عدمه. وإن حصل له صارف خالص عن معارضة الدّاعي، ترجّح عدمهُ علىٰ وجوده، على ماسبق.

ووافقنا الأوائل في ظاهر قولنا: إنّ المؤثّر ينقسم إلىٰ موجب ومختار. ولكنّهم خالفونا في المعنىٰ، وقالوا في المؤثّر المختار: إنّه الذي يؤثّر مع شعوره بالتّأثير، والموجب هو الّذي لايشعر بتأثيره. ويقولون: إنّ المؤثّر المختار إذا حصل شروط تأثيره وتوفّرت، وجب حصول أثره، وهذا ذهابٌ إلىٰ أن لامؤثّر إلّا على طريق الإيجاب، إلّا أنّ بعض الموجبات يؤثّر مع علمه بأثره وباعتبار شروط، وبعضها يؤثّر من دون شرط وشعور بأثره.

وعلينا أن نحقّق. [الفرق بين][1] القادر المختار وبين الموجب، لأنّه من جملة المهمّات في الدين، وعليه ينبني جوابنا عن أخيل شبهاتهم فنقول: أحدُنا يعلمُ من نفسه ضرورةً وكذا من غيره من القادرين في الشّاهد أن صدر مايصدرُ منه

---

(١) ليس في (م).

أو من غيره ليس كصدر الإحراق والتسخين من النار، والتبريد من الثلج والهويّ من الثقيل. يبيّن ذلك أنّه يُعلَمُ ضرورةً استحقاقُنا المدحَ علىٰ بعض هذه التصرّفات، والذمّ على البعض، فلوكنّا مُوجَبين لما استحققنا ذمّاً ولا مدحاً علىٰ مايقع منا. ألا ترىٰ أنّ الملجأ وان لم يجب وقوع ما هو مُلجأ إليه فإنّه لايستحقّ مدحاً ولاذمّاً على ما أُلجئ إليه لما قرب ذلك من الوجوب. وبيان أنّ المُلجأ ليس بموجب أنّه يتصوّرُ منه أن يُعرِضَ عمّا أُلجئ إليه إلىٰ غيره، كالمُلجأ إلى الهرب من السّبع، فإنّه إن اعترضه سَبُعٌ ثانٍ، فإنّه يتنكّبُ عن الّطريق أو يتوقّف، فعلمنا أن مايقع منه ليس واجباً وقوعُه منه، ولكنّه لمّا قرب من الوجوب لم يستحقّ مدحاً ولاذمّاً.

فإن قيل: ألستم تقولون إنّه يجب وقوعُ تصرّفنا بحسب قصودنا ودواعينا، وانتفاؤه بحسب صوارفنا وكراهتنا؟ فكيف تقولون الآن لايجبُ مايصدر عنّا؟ وهل هٰذا إلّا مناقضة ظاهرة؟.

قلنا: مرادُنا بقولنا: «يجبُ وقوعُ تصرّفنا بحسب قصودنا ودواعينا» أنّ وجوده عند ذلك يكون أولىٰ من عدمه، وأنّ انتفاءه عند الصّارف والكراهة يكون أولى من وجوده، والوجوبَ الّذي نفيناه عن أفعالنا هٰهنا إنّما هو استحالة الخلاف، كما في تأثير الموجبات مع زوال الموانع فلايتناقض القولان.

وبمثل ماقلنا، في تفسير وجوب وقوع تصرّفنا بحسب قصدنا ودواعينا، نجيبُ عن سؤال من يقول: إذا كان وقوعُ التصرّف عند الدّاعي الخالص من معارضة الصوارف غيرَ واجب، بل كان جائزاً علىٰ ماكان، فلماذا يحصل؟ وذلك لأنّا نقول: إنّ عند الداعي مابقي وجودُ الفعل جائزاً على الحدّ الذي كان من قبل، بل ترجّح وصاراً أولىٰ من العدم.

فإن قيل: أتثْبِتُونَ له تعالىٰ بكونه قادراً، مزيّةً علىٰ ذاته المنزّهة؟

قلنا: لا وذلكَ لأنّه لا دلالة تدلّ عليها. ألا ترىٰ أنّ الذي يدلّنا على إثبات

مزيّة بالاقتدار في الشاهد، إنّما هو إمّا صحّةُ الفعل من أحد الحيّين وتعذّرُه على الحيّ الآخر مع تماثلهما في حقيقة ذاتيهما وتساويهما في سائر الصفات. وهذا مفقودٌ في حقّه تبارك وتعالى، إذلا مثل له، وإمّا صحّةُ الفعل من حيّ واحد في حال دون حال مع تساوي حاليه في كونه حيّاً وحاصلاً على الصفات الأُخر، وهذا أيضاً مفقودٌ فيه تبارك وتعالىٰ، فصحّ أن لا طريق إلى إثبات هذه المزيّة في حقّه.

فإن قيل: أو ليس لم يصحّ أن يفعل تبارك وتعالىٰ فيما لم يزل وصحّ أن يفعل فيما لا يزال، وهذه هي الطريقة الثانية التي أشرتم إليها، من صحّة الفعل من حيّ واحد في بعض الحالات دون بعض.

قلنا: معاذالله أن نقول: صحّ منه الفعلُ بعد أن لم يصح، بل الحقُّ الصحيحُ أنّه صحّ منه أن يفعل أبداً، وليس لصحّة الفعل منه مفتتح ومبدءٌ منه نشأت الصحّة.

فإن قيل: فيلزمُكم علىٰ هذا أن يصحّ وجودُ الفعل لم يزل، وهذا محال.

قلنا: إنّما تصحّ منه الفعل وأن يفعل، والفعلُ من حقّه أن يكون مخرجاً من العدم إلى الوجود، فيكون مسبوقاً بعدمه ومتأخّراً عن فاعله، ويكون فاعلهُ متقدّماً عليه، فكيف يلزم صحّة أزليّة الفعل. وإن أردت فافصح عن هذا المعنىٰ وقل: القادر القديم الذي هو موجود لا عن عدم صحّ منه هو وجود عن عدم أبداً، فيظهر منه أنّه لا يلزم منه أزليّةُ الفعل.

القول في كونه تعالى عالماً

قد حُدّ العالمُ بحدود لا تصحّ، فالأولىٰ أن لا يحدّ العالمُ والعلمُ فمن جملة ماحدّ العالمُ به أن قيل: «هوالذي يصحّ منه إحكامُ الفعل محقّقاً أو مقدّراً، أو المختصُّ بحال لأجلها يصحّ منه إحكامُ الفعل محقّقاً أو مقدّراً». وهذا لايصحّ. وذلك لأنّ في العالمين من لايصحّ منه إحكامُ شيئ لمكان كونه عالماً، وذلك كالعالم بذاته وتوحيده، وعدله، فإنّه لاشكّ في أنّه لايتأتّىٰ من هذا العالم ـ لعلمه هذا ـ إحكامُ شيئ البتة. وكذا العالم بالمفردات التي يتأتّىٰ فيها الإحكامُ لايتأتّىٰ منه إحكامُ تلك المفردات لعلمه بها، وإنّما يصحّ إحكامُها منه إذا علم كيفية ترتيبها، فعلم أنّ من العالمين من لايصحّ منه الإحكامُ وبذلك ينتقض الحدّ.

وقد قيل: «العالمُ مَن له علم»، وهذا أيضاً لايصحّ، لأنّه إذا سئل عن العلم وحده يقول: هو مايوجبُ كونَ من قام به عالماً. وهذا علىٰ ماترىٰ تحديدُ كلّ واحد من اللّفظين بصاحبه، ثمّ ومن العلمين من هوعالم لايعلم فينتقض به هذا الحدّ.

فظهر أنّ الأولىٰ أن لايُحَدّ العالمُ والعلمُ ويحالُ المرءُ علىٰ مايجده من نفسه من ثقته بالمشاهدات وبما علمه استدلالاً مع صحّة دليله عنده، فإنّه يفرّق بين حالته تلك وبين اعتقاده شيئاً تقليداً أو تبحيثاً، وكذا يفصِلُ بينها وبين ظنّه بشيئ عند أمارته فالعالميّة مثل هذه الحالية.

وقيل: العالم هو المتبيّن للشيء. وهذا إن ذكر علىٰ سبيل التحديد، لم يصحّ لأنّ العالم أوضح عن المتبيّن، وقد ذكرتُ فيما خرج من التّعليق أنّ أحدنا عند مايعلمُ أمراً من الاُمور يجدُ نفسهُ معتقدةً لذلك الأمر، مع سكون نفسه إليه،فالعالم هو من يكونُ علىٰ مثل تلك الحالة، سمي بذلك أولم يسمّ به. وهذا أيضاً إشارة إلىٰ وجدان العالميّة من النفس، وليس حدّاً للعالم.

إذا تقرّر هذا فنقول: الدليل علىٰ أنّه تعالى عالم هو أنّه قد فعل الأفعال المحكمة، والفعل المحكم لايتأتىٰ إلّا من العالم.

فإن قيل: ما المعنيّ بالفعل المحكم؟ ولم قلتم إنّه صدر منه تعالى الفعلُ المحكمُ؟ ولم قلتم إنّ الفعل المحكم لايتأتّىٰ إلّا من العالم؟.

قلنا: أمّا المرادُ بالفعل المحكم، فهو الذي يترتّب ترتّباً مطابقاً للمنفعة، كالكتابة والنساجة وغيرهما.

وإنّما قلنا: فعل تعالى الأفعال المحكمة، نظراً منّا إلى جملة العالم وتفاصيله. ألا ترىٰ إلىٰ خلقه السماوات ومارتّب فيها، من الكواكب والشّمس والقمر ومجاريها وبعد الشّمس من الأرض وقربها اللّذين يتعلّق بهما اختلاف الفصول، من الرّبيع والخريف والصّيف والشّتاء، ولايخفىٰ تعلّق المنافع والمصالح باختلاف هذه الفصول. وكذلك القولُ في الأرض ومافيها من أنواع النّبات والحشايش الّتي ينتفع بها أنواع الحيوانات. وكذلك خلقه الحيوانات على اختلاف بناها وأشكالها وآلاتها وحواسّها الّتي بها تتوصّل إلىٰ منافعها التي لولم تكن لما مكّنها التوصّل إلى تلك المنافع.

وإنّما قلنا: إنّ الفعل المحكم لايتأتّىٰ إلّا من عالم،لانّه إذا كان المحكمُ هوالفعل المترتّب على ماذكرناه والتّرتب يرجع إلىٰ تقديم بعضه وتأخّر البعض، وما كان كذلك لايمتنع أن يكون المؤخّرُ مقدّماً، والمقدّم مؤخّراً فلايمكنُ تحصيله بمجرّد الاقتدار، وإلّا كان يجب أن يصحّ من كلّ قادر، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: بم تنكرون علىٰ من قال إنّ الله تعالىٰ خلق الجواهر متفرّقة، وإنّما رتّبها غيره، فلا يدلّ ذلك على انّه تعالى عالم، وإنّما يدلّ علىٰ أنّ ذلك الغير عالم.

قلنا: لوكان المرتّب [لهذه الأفعال المحكمة غيرالله تعالى، لكان لايخلو من أن يكون موجباً أو مختاراً فإن كان موجباً لم يخل](١) من أن يكون واحداً أو أكثر من واحد. لايجوزُ أن يكون واحداً، لأنّ بنية الحيوان فيها أُمور كثيرة متضادّة ومختلفة، فلا يجوز صدورها عن موجب واحد وإذا كانت موجبات كثيرة وجب أن تقع مترتبّة حتّىٰ تقع موجباتها أيضاً مترتّبةً، وترتيبها يكون إحكاماً فيها، فيدلّ علىٰ علم مرتّبها، وإن كان مختاراً فلا بدّ من أن يكون عالماً قادراً حيّاً. فإذا كان كذلك فلابدّ من فاعله من أن يكون قادراً عالماً، لأنّ من لايكون عالماً، لايمكنه أن يجعل غيره عالماً.

وقد استدلّ بعضُ المتأخّرين علىٰ كونه عالماً بالفعل الواحد بأن قال: لايحصلُ الفعلُ من القادر إلّا لداع. وذلك لأنّ القادرَ يقدرُ علىٰ مقدوراتٍ عدّة وكلّ واحد منها جائز الوجود منه علىٰ حدّ سواء، فإذا أوجد بعض مقدوراته لابدّ أن يكون وجوده لداع دعاه إليه علىٰ ماتكرّرت الإشارة إليه، وإلّا لم يكن بأن يوجده أولىٰ من أن يكون لايوجد غيره.

إذا ثبت هذا قال: فمن المعلوم أنّ الدّاعيَ لايدعوه إلّا إلى ما علم القادرُ حقيقته وتصوّره. كمن يعلم حقيقة الحركة فيدعوه الدّاعي إلىٰ إيجاد مايطابقها. وذلك لأنّ الظّنّ لايتعلّق بالحقائق والمعاني المفردة وإنّما يتعلّق بإضافة معقول إلىٰ معقول، ونفي إضافة معقول إلىٰ معقول. وهذا موجود في أنفسنا بالتجربة، لأنّا لوأردنا أن نظنّ جنساً آخر لتعذّر علينا، فعلىٰ هذا الجزء الواحد من الفعل يدلّ على علم فاعله بهذا التّدريج، وهذا قريب.

(١) ليس في (م).

القول في كونه تبارك وتعالى حيّاً

الحيّ هوالّذي لا يستحيل كونه عالماً قادراً، وقد بيّنا أنّه تبارك وتعالى قادر عالم فلايستحيل كونه عالماً قادراً، وإلا لما ثبتاله، فثبت أنّه حيّ.

فإن قيل: فكما يستحيل في غير الحيّ أن يكون عالماً قادراً، يستحيل في غيرالجسم أن يكون قادراً عالماً كالعرض، فإنّه يستحيل كون العرض عالماً قادراً، فقولوا إنّه تعالىٰ جسم، كما أنّه حيّ.

قلنا: الجسميّة لاحظّ لها في تصحيح كونه عالماً قادراً باعتبار أنّ الجماد كالحجر والمدر يستحيل كونهما عالمين وهما على ما هما عليه وإنّما وجب في أحدنا أن يكون جسماً، لأنّه لايحيىٰ إلّا ببنية مخصوصة ومزاج من رطب ويابس وحارّ وبارد، ولايصحّ وجود هذه الأعراض إلّا في المتحيّز فلهذا ماوجب أن يكون الواحدُ منّاجسماً عندما كان عالماً قادراً، بخلاف القديم تعالى، فإنّه لايحيىٰ ولا يقدر ببنية، فيلزم جسميّته.

القول في أنّه تعالى موجود

لمّا ذهب مثبتوا الأعيان المعدومة إلى أنّ المعدوم عينٌ وذاتٌ، وأنّ الوجودَ حالةٌ زائدةٌ على ثبوت الشّي يتجدّدُ على الذّوات المحدثة بالفاعل، جوّزوا في الذي علموه من المؤثّر في حدوث الأجسام الذي علموه قادراً عالماً لذاته أن يكون معدوماً، فاحتاجوا إلىٰ إقامة دلالة مستأنفة علىٰ أنّه تعالىٰ موجود. فأمّا نحن إذا لم نبثت للوجود حالةً زائدةً علىٰ ثبوت الشّي فلا نحتاجُ إلىٰ إقامة دلالة مستأنفة علىٰ وجوده تبارك وتعالى، لأنّا قد علمنا ثبوته الذي هو وجوده بالدلالة التي دلّتنا علىٰ ثبوته من حدوث الأجسام.

فإن قيل: لم قلتم إنّ وجود الشّيئ هو ثبوته؟ وهلاّ جوزّتم أن تكون حالة زائدة على حقيقة الشيئ، علىٰ مايقوله القومُ؟.

قلنا: لوكان كذلك لوجب أن يتصوّر أن يعلم ثبوت شيئ معيّن ولا نعلم وجوده، أو نعلم وجوده ولا نعلم ثبوته مثلاً، كأن نعلم متحيّزاً معيّناً ولا نعلم وجوده، أو نعلم وجوده علىٰ التعيين ولا نعلمه متحيّزاً، وقد علمنا خلاف ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إنّما استحال ذلك، لأنّ أحدَ العلمين محتاجٌ، إلى الآخر، وذلك لأنّه لايمكن أن يقال بحاجة كلّ واحد منهما إلى الآخر، لأنّ ذلك يؤدّي إلى حاجة الشيئ إلى نفسه. فلا بدّ أن يقال: بأنّ أحدهما لايحتاج إلى

الآخر. فإن كان المحتاج هوالعلم بالتحيّز إلى العلم بالوجود، وجب أن يصحّ أن يُعلم موجوداً وإن لم يُعلم متحيّزاً، وإن كان المحتاج هوالعلم بالوجود إلى العلم بالتحيّز وجب أن يصحّ أن يعلم متحيّزاً وإنْ لم موجوداً والمعلوم خلافه.

فإن قيل: يصحّ أن يعلم وجود الجوهر ولايعلم تحيّزه. وذلك بأن يوجد الله تعالىٰ جوهراً، ثمّ يخبر على الجملة بأنّي أوجدتُ ذاتاً، فعند ذلك نعلم وجود تلك الذات التي هي الجوهر المتحيّز، ولا نعلم متحيّزاً فنعلم وجود المتحيّز في هذه الصّورة ولانعلم تحيّزه.

قلنا: علمنا بوجوده عند تحيّزه إنّما هو علم بتحيّزه على الجملة، وإنّما لم نعلم أنّا علمناه متحيّزاً، لأنّ علمنا به إنّما هو علىٰ طريق الجملة.

يبيّنُ ماذكرناه أنّه لوأخبر تعالى عن هذه الذات بأنّي أوجدتُ ذاتاً موصوفة بصفة زائدة علىٰ وجوده، على مايذهب إليه الخصمُ لكُنّا عالمين بالذّات علىٰ تلك الصفة الّتي هي التحيّز في نفسها وماكنّا عالمين بأنّا نعلمها متحيّزةً، ثمّ لايدلّ علىٰ أنّ الصفة التي أخبرالله تعالى عنها ليس هي التحيّز، وإنّما هي زائدة على التحيّز، كذلك لايلزمُ ماذكره السائل.

يزيد ماذكرناه وضوحاً أنّ وجودَ الجوهر لوكان زائداً على التحيّز لتصوّر أن يُعلَمَ الجوهرُ موجوداً أو إن لم يُعلم متحيّزاً، أو متحيّزاً من دون أن يُعلم موجوداً، سواء كان العلم به جملةً أو علمَ تفصيل، ومعلومٌ أنّ هذا مستحيلٌ فيما نعلمه مفصّلاً من الجواهر.

فإن قيل: ألسنا نعلمُ وجود السواد وهو ليس بمتحيّز، فقد علمنا الوجودَ من دون التحيّز في غير الجوهر.

قلنا: كما نذهبُ إلىٰ أن وجود الجوهر هو تحيّزه، كذلك نذهب إلى أنّ وجود السواد هو هيئته المخصوصة، فالوجودُ اسمٌ مشتركٌ يقع علىٰ حقائق مختلفة كالعين.

فإن قيل: أفليس الموجوداتُ كلُّها مشتركةً في الوجود وهي مختلفةٌ في حقائقها؟ فكيف يكونُ وجودُ الشّيْ حقيقتهُ.

قلنا: إنّما اشتركت الأشياء في أنّ كلّ واحد منها حقيقةٌ معيّنةٌ، ولا يقتضي أمراً زائداً علىٰ حقيقتها يبيّن ماذكرناه أنّ مثلَ هذا الأشتراك ثابتٌ في الصفات، لأنّ الأحوال كلّها مشتركة في أنّها صفات وهي مختلفةٌ في حقائقها، ولايدلّ ذلك علىٰ أنّ كونها صفاتٍ زائدةٌ علىٰ حقائقها، كذلك ماذكره السائل.

قالوا: السوادُ والبياض متنافيان على المحلّ، والشرط في منافاة السواد. للبياض حلوله في محلّه. وكذا القول في منافاة سائر المتنافيات على المحلّ والحلول المرجع به إلىٰ الوجود، فلوكان وجودُ السواد نفسَه لكُنّا قد جعلنا الشيْ مشروطاً بنفسه، كأنّا قلنا أنّ السواد إنّما ينافي البياض، بشرط أن يكون سواداً، وهذا محال.

قلنا: ليس الحلولُ عندكم مجرّدَ الوجود ولا عند أحد وإلّا لزم في كلّ وجود أن يكونَ حلولاً، وإنّما هو كيفيّة الوجود، فعندكم أنّها كيفيّةُ الحالة تسمّونها وجوداً،وعندنا هي كيفيّة للذّات ولايمتنع ثبوتُ كيفيّة لغيرالحالة الّتي تسمّونها وجوداً.

وبيانه: أنّ حصولَ الجوهر في جهةٍ كيفيّة لكونه متحيّزاً لا لوجوده، لايشغل الجهة ولايتخصص بجهة لوجوده عندكم فثبت أنه يتصوّر الكيفية لغير حالة الوجود. فإذن حلولُ السّواد في محلّ البياض الذي هوشرط في منافاته له إنّما هوكيفيّةٌ لذات السواد، وليس هو مجرّدَ الذات كما عندكم، إنّما هو كيفيّةُ الوجود، وليس المرجعُ به إلىٰ مجرّد الوجود.

قالوا: قدعلمنا ضرورةً أنّ المعلومَ لايخلو إمّا أن يكونَ معدوماً أو موجوداً. وهذا يقتضي أن يكون الوجودُ زائداً علىٰ حقيقة الشيْ، لأنّه لوكان المرجع لوجود الشيْ إلى حقيقته لكان التقسيم أزيدَ من هذا، بأنّ يقال: المعلومُ إمّا

أن يكونَ جوهراً أو سواداً أو بياضاً، أو كذا أو كذا.

قلنا: معنىٰ قولنا: «المعلومُ إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً»، أنّه إمّا أن يكون عيناً أو لم يكن عيناً، والعين تشمل الأشياء المختلفة، فلا يدلّ هذا التقسيمُ علىٰ أنّ الوجود زائد علىٰ حقيقة الشيْ.

يبين ماذكرناه أنّه كما يُعلَمُ أنّ المعلومَ إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، كذلك يُعلَمُ أنّ الصفةَ أو الحالةَ إمّا أن تكونَ ثابتةً أو لا تكون ثابتةً، ثمّ لا يدلّ هذا علىٰ أن ثبوت الصفة زائدة علىٰ حقيقة الصفة.

كذلك في مسألتنا قالوا: الجوهر والفناء يتضادّان على مجرّد الوجود، فيجعل مجرّدُ الوجود شرطاً في تضادّهما، فلوكان وجودُ الشيْ نفسَهُ لكُنّا قد جَعَلنا الشيْ شرطاً في نفسه.

والجوابُ عن ذلك أن نقول: معنىٰ قولنا: «إنّهما متضادّان علىٰ مجرّد الوجود» أنّه لايراعىٰ في تضادّهما كيفيّةُ الوجود، كما راعيناها في غيرهما من المتضادّات.

قالوا: الأجناسُ وصفاتُها لاتتعلّق بالفاعل والوجودُ يتعلّقُ بالفاعل، فيجبُ أن يكون زائداً على الجنس، إذ يستحيلُ أن يكون مايتعلّق بالفاعل هوالذي لايتعلّقُ بالفاعل.

الجوابُ عن ذلك أن نقول: ماتستدلّونَ به، علىٰ أنّ الأجناسَ وصفاتِها لاتتعلّقُ بالفاعلُ مبنيٌّ علىٰ أنّ الوجودَ زائد علىٰ صفات الأجناس، فكيف تستدلّون علىٰ أنّ الوجود زائد، بأنّ صفات الأجناس لاتتعلّق بالفاعل. وهل هذا إلّا الاستدلال بكلّ واحد منهما على صاحبه.

وبيانُ ماذكرناه: أنّ دلالتكم علىٰ أنّ صفة الجنس لا تتعلّق بالفاعل، إنّما هي من جنس ماصوّرتموه في الجوهر وتحيّزه من أنه لوكان التحيّزُ بالفاعل، لتصوّر من الفاعل أن يجعل الشيْءُ الواحدُ متحيّزاً سواداً بالتدريج الذي

تذكرونه، ولئن جمع بينهما ثمّ فرضنا طروّ البياض الذي لا يكون فناءً علىٰ تلك الذات، فإنّه يلزمُ أن تنعدمَ تلك الذاتُ من حيث أنّها سواد، ولا تنعدم من حيث أنّها متحيّزة فتكون موجودة معدومة في حالة واحدة، وهذا محال.

ومعلومٌ أنّ هذه الاستحالة إنّما تلزمُ إذا كان الوجودُ زائداً على التحيّز وهيئة السواد حتّىٰ يلزمَ إذا خرج عن هيئة السواد أن يخرجَ عن الوجود تبعاً لها وإن ثبت له صفة الوجود، بسبب أن التحيّز ثابت فيه، فيتبعه ثبوت الوجود. فأمّا إذا فرض أن الوجود ليس بزائد على صفة الجنس، يكون هذا التقدير تقديراً لحصول ذات واحدة على هاتين الصفتين لاغير. فإذا طرأ عليه البياض الذي وصفوه إنّما يلزمُ أن يخرج عن هيئة السواد، ويبقىٰ متحيّزاً. ولا استحالة في خروج الموصوف بصفتين عن أحد الصفتين وبقائه على الأُخرىٰ.

ثم وَهذه الدلالة مبنيّة علىٰ أنّ المتحيّز ذات وحالة، وكذلك السواد ذات وحالة حتّى يمكن فرض اتّصاف الشيء الواحد بصفتين وأمّا إذا كان المتحيّز أمراً واحداً والسواد أمراً واحداً، كيف يتأتّىٰ من الفاعل أن يجعل الشيئين شيئاً واحداً.

إذا تقرّر هذا، فغيرُ مسلّم أنّ المتحيّز ذات وحالة فعليهم أن يبيّنوا أنّه ذات وحالة[1]، حتّى يتمّ دلالتهم، علىٰ أنّا قد بيّنا أن المتحيّز أمر واحد، وأنّه ليس ذاتاً وحالاً، فبطل مبنىٰ استدلالهم هذا.

قالوا: إنّ المعدومَ ذاتٌ وعينٌ، وإنّه علىٰ صفة، وأنّ تلك الصفةَ ليست ظاهرةً بنفسها وإنّما تظهرُ باقتضائها المقتضىٰ كظهور الجوهريّة باقتضائها المتحيّزَ، وصفةِ السواد باقتضائها الصفة المخصوصةَ التي هي الحلوكةُ، وأنّ تلك الصفة لا تقتضي مقتضاها إلّا بشرط متجدّد، وإلّا كان يلزمُ أن يكون

---

(١) م: حال.

مقتضاها معها أبداً، والمعلوم خلافه، فذلك الشرط المتجدّد هوالذي نسميّه وجوداً، فتبيّن بذلك أنّ الوجودَ زائدٌ على الذات وعلى صفة الذات والمقتضى عنها. والجوابُ عن ذلك: أنّ كلّ هذا بناءً علىٰ صحّة القول بأنّ المعدومَ ذاتٌ علىٰ صفة. ودون صحّةِ هذا خَرطُ القتاد. علىٰ أنّا قد بيّنا أنّ الوجود(١) ليس بزائد علىٰ ثبوت الذات بمالايدخله شبهةٌ عند المنصف. وإذا كان كذلك بطل كونُ المعدوم ذاتاً إذ يستحيلُ أن يكونَ ذاتاً ولايكونَ ذاتاً.

وممّا يدلّ علىٰ أنّ المعدومَ ليسَ بذات ولا عين، أنّه لوكان ذاتاً وعيناً لم يخلُ كلّ جنس من الأجناس من أن يكون عيناً واحدةً في العدم أو أعياناً كثيرةً، فإذا كان عيناً واحدةً وقد علمنا أنّها في الوجود ذواتٌ كثيرةٌ، فمن أين جاءت هذه الكثرةُ بأن صارت تلك الذاتُ الواحدةُ في حالةِ الوجود ذواتٍ كثيرةً، فإن كان كذلك كان إنقساماً لتلك الذات، والذاتُ الواحدةُ لا تنقسمُ ولا تتجزّىٰ، وإن كانت هذه الكثرةُ جاءت علىٰ طريق الإنشاء لا من تلك الذات الواحدة كان ذلك مصيراً الى أنّ باقيَ الذوات لم تكن أعياناً في العدم، وإنّما العينُ تلك الذاتُ الواحدةُ فليتَ شِعري ماالذاتُ التي كانت في العدم ذاتاً وما التي لم تكن في العدم ذاتاً من الجنس الواحد؟ وما أمر شيءٌ لم يكن في العدم ذاتاً من الجنس الواحد، وإن كانت متعددة متغايرة في العدم، فينبغي أن يتميّز البعضُ من البعض بوجه، فما ذلك الوجه؟

ونقدّمُ الكلامُ في الجوهر فنقول: أيتميّزُ بعضُ الجواهر المعدومة عن البعض بأن كان بعضُها في جهة، وبعضُها في جهة أُخرىٰ، أو بأن حلّ في بعضها من الأعراض مالم يحلّ البعضَ الآخَرَ، أو بأن صدر عن بعضها فعلٌ أوحكمٌ لم يصدر عن البعض الآخر، أن بأن كان بعضها من جملة حيّ، والبعضُ الآخرُ

---

(١) م: الموجود.

من جملة حيّ آخر، أو بأن ثبت لبعضها أمرٌ لم يثبت للآخر. ومعلومٌ خلاف ذلك، فلم يمكن إثباتُ تميّز بينها. وإذا لم يمكن إثباتُ تميّز بينها لم يثبت بينها التغايرُ والتعدّدُ، فبطلت الكثرةُ، وقد أبطلنا الوحدة أيضاً، فلم يبق إلّا أن لا يكون الأجناسُ في العدم ذواتٍ.

فإن قيل: يتميّز البعضُ عن البعض، بأن علم أنّ هذا يكونُ من جوهر زيد، والآخرَ يكونُ من جوهر عمرو، وأنّ بعضَها من السماء وبعضها من الأرض، إلىٰ أمثال هذا.

قلنا: هذه أُمور مترتبة، والأُمور المترتبة لا تؤثّرُ في أحكام سابقة عليها.

ومن وجه آخر، وهو أنّ قول القائل: هذا من جوهر زيد وهذا من جوهر عمرو، فيه إثبات تميّز بينهما.قيل: كونهما من جملة الحيّين، لأنّ هذا وهذا يقتضي التميّزَ، فالتميّز، يكونُ سابقاً علىٰ كونهما من جملة الحيّين، فلايجوزُ أن يُحالَ به علىٰ ذلك، وقد قال بعضهُم بتميّز الجواهر المعدومة بعضها عن بعض، وكذا سائرُ المتماثلات المعدومة يكونُ بعضُها غيرَ البعض.

وهذا تغييرُ عبارة، وذلك لأنّ معنى الغيريّة أيضاً هوالتميّزُ. فبما ذا صار البعضُ غيراً للبعض، أبأن حصل له صفةٌ لم تحصل للآخرأو حلّه فيما لم يحلّه الآخر، أو صدر منه حكم أو فعل لم يصدر من الآخر؟ كلُّ هذا مفقودٌ فالتميّزُ مفقودٌ فالغيريّة أيضاً مفقودةٌ بيّن ذلك أنّ ألخَصَ ماقيل في حدّ الغيرين أنّهما المذكوران اللّذان لايشملهما[1] ذكر واحد. فهذا علىٰ ماترىٰ فيه أنّهما مذكوران، وفيه إثباتُ الإثنينيّة فيهما، ونحن إنّما نطلبُ ما به صار اثنين وهو مفقود. فثبت بهذا أنّه لامعنىٰ لماذكره من الغيريّة ولافرح فيه فتحقق ماذكرناه.

---

(١) م: يشبههما.

وأيضاً، فإنّ الأصل في العلم بالمعدوم هو ما نجده من أنفسنا من علمِنا بأفعالنا قبل إيجادها وتميّز أجناسها بعضها من بعض، وعلِمنا بأحكامها التي تثبتُ لها عند الوجود ومعلومُ أنّا لا نجدُ من أنفسنا إلّا العلمَ بصورة تلك الأفعال وحقائقها التي تثبتُ لها عند الوجود، ولانعلمها[1] على أُمور تقتضي أوصافاً لها عند الوجود. وكذلك إذا علمنا في مقدوره تعالى سواداً فإنّما نعلم الهيئةَ الّتي تحصلُ للسواد عند الوجود، ولا نجدُ من أنفسنا أنّا نعلم السواد في حال العدم، علىٰ أمر يقتضي هذه الهيئة عند الوجود؛ ونعلمُ أنّ هذا العلم، كالعلم بالكتابة في أنّه علمٌ بكيفيّة ترتيب تلك الرقوم وصورتها التي تحصل لها عند الوجود ولا التفاتَ له إلى أمر ثبت حالة العدم، ولا متعلّق له فإذاً ثبت أنّ العلمَ بالمعدوم إنّما هو تصوّرُ الحقائق والأجناس وأنّه لا متعلّقَ له في وجود أو عدم. وعلى هذا فإنّه قد توجد الأشياء وتنعدم وعلمُه هذا لايتغيّرُ، فبطل قولُ من قال: إنّ العلمَ بالمعدوم هو علمٌ بشيءٍ معيّن.

وقد تعلّق أصحاب المعدوم بهذه الطّريقة أيضاً، بأن قالوا: أحدُنا يعلمُ أفعاله قبل إيجادها ويميّز بعضها عن بعض، وعلى هذا يقع تصرّفه بحسب قصده وداعيه فلولا علمهُ بها وتمييزُه بعضَها عن بعض لما كان يقع بحسب قصده وداعيه وهذا يبيّنُ أنّ علمه يتعلّق بالمعدوم، والتعلّق[2] إنّما يثبت بين شيئين وأيضاً فانّه يميّز بعضها عن بعض، فيجب أن تكون متميّزةً، لأنّ العلم متعلّق بالشيءِ علىٰ ماهو به فعلىٰ هذا تكون المعدوماتُ متميّزاتٍ، فتكون أعياناً وذواتٍ، وهو المطلوب.

والجوابُ عن ذلك: أنّا قد بيّنا من قبل أنّا كيف نعلمُ أفعالنا قبل وجودها؟ وكيف نجد علمنا بها، إذ قد ذكرنا أنّا نجدُ من أنفسنا

---

(١) م: ولايعلمها.

(٢) م: المتعلّق.

علمنا بها على صورها التي تكون لها عند الوجود ونعلمها متميّزةً تميّزاً تحصل لها عند الوجود ولا نعلمها معيّنات في العدم، وذكرنا أنّ علمنا بها كعلم الكاتب بالكتابة التي يكتبها، فإنّه يميّز بين بعض مايكتبه وبين بعض، ككتابة بسم الله وكتابة الحمدلله. ومعلومٌ أنّه إنّما يتميّز بين الكتابتين بصورتيهما اللتين تحصلان عند وجودهما، إذ لاصورة لهما في العدم. وكما يميّز بين ماينفيه من قديم ثانٍ مع الله تعالى عاجز وبين ماينفيه من قديم آخر قادر، وكذا بين ماينفيه من الثاني العالم والثاني الجاهل، وكما يميّز بين ماينفيه من الذات المسّماة بالقدرة القديمة والذات المسمّاة بالعلم القديم، وبين ماينفيه من المعنى المسمّى بالبقاء، وبين ماينفيه من المعنى المسمّى بالإدراك . ومن المعلوم أنّ هذه التميّزات لاتستدعي ثبوت متميّزات في العدم، كذلك ماقالوه.

يزيد ماذكرناه وضوحاً: أنّه لايمكنهُم أن يقولوا انّ أحدنا يقصد إلى ذات معيّنة من جنس فيوجدها حتّى يلزمَ أن يكونَ عالماً بتلك الذات المعيّنة، إذ في العدم من ذلك الجنس مالانهاية له وهو لايميّز بعضها من بعض، كيف يميّزه ولايختصّ البعض بصفة ليست للبعض ولابحكم، فصحّ أنّه لايقصد إلى العين، وإنّما يقصد إلى الجنس، وإذا كان قصده إلى الجنس يجب أن يكون عالماً به وهو عالم به، إذ العلمُ بالجنس هو التصوّرُ الذي أشرنا إليه، فيوقع مايطابقه بأن ينشئ ذاتاً مطابقةً لتصوّره.

ومن وجه آخر: لايصحّ أن يقال: إنّ أحدَنا يقصدُ إلى ذات معيّنة، وهو أنّ غرضه غيرمتعلّق بالعين، وإنّما هو متعلّق بالجنس.

وقولهم: «علمُنا بما نفعلهُ قبل فعله متعلّقٌ بالمعدوم. وإنّما نميّزُ بعضَ أفعالنا عن بعض قبل وجودها»، إن عنوا به أنّا نعلمُ شيئاً متعيّناً ونميّزُ بين أعيان متميّزة كما نعلمُ ونميّزُ بين الأشياء الموجودة فهذا غيرُ مسلّم، بل المعلومُ الموجودُ من النفس خلافُه على ماذكرناه.

يبيّن ماذكرناه ويوضحه: أنّ الأعيان المعدومة لوثبتت لكان الطريقُ إليها الاستدلالَ دونَ الضرورة، إذ لايمكن أن يقال: نعلمُ ضرورةً كونَ المعدوم ذاتاً وعيناً من حيث إنّ دعوى الضرورة في ذلك ليست بأولى من دعوى الضرورة في خلافه، بل ادّعاءُ الضرورة في خلافه أقرب إلى الأوهام.

إذا تقرّر أن طريقَ ذلك إنّما هو الاستدلالُ بأن[1] لوثبت. فمن لم ينظر فيما يدلّه على ذلك اولم يكن من أهل النظر جملة، كالصبيّ، فإنّه قد يعلم أفعاله قبلَ وجودها وقد يميّزُ بعضَها عن بعض ويقعُ تصرّفُه بحسب قصده وداعيه.

ثم لايمكنُ ادّعاءُ القول بأنّه يعلمُ الذوات المعدومة، بل زائداً على الصبيّ، فإنّ الحيواناتِ التي ليست من جنس الإنس، كالطّيور والوحوش والبهائم تعلمُ أفعالها قبل وقوعها وتميّزُ بعضها من بعض ألا ترى أنّ الطيرَ مثلاً يفصلُ بين الطيران الممكن وقوعُه منه وبين الوقوفِ حتّى إذا قصده إنسان أو شيءٌ من الجوارح فإنّه يطيرُ ولا يقفُ، ولا ذلك إلّا لفرقه بين الطيران والوقوف، وكذا القولُ في سائر الحيوان أفترى أنّها تعلمُ الذواتِ المعدومةَ أنَّ هذا الجهالةٍ عظيمة تمسّكوا بكونه تبارك وتعالى عالماً بالمعدوم، وقالوا إنّه يعلمُ المعدومات مفصلة مميّزةً، ولا يصحّ أن يعلمها مفصّلةً مميّزةً إلّا وهي كذلك، و الأشياء لا تكون مفصلةً مميّزةً إلّا بالصفات، والصفة لا تثمرُ التميّز إلّا وهي ثابتة في الحال. أمّا المترقبةُ فإنّها لا تفيدُ التميّز سابقاً عليها، فثبت بهذا أنّ المعدوماتِ أشياءٌ موصوفاتٌ معيّناتٌ، ولولا علمُه بذلك ماصحّ منه إيجادُ مايريده بدءً وعوداً.

والجواب عن ذلك، أنّا نقول: أمّا التمسّكُ بكون الواحد منّا عالماً في المسألة، فله وجهٌ، وذلك لأنّا نعلمُ كوننا عالمين بما نعلمُه على التفصيل، فصحّ أن يدّعى أنّا نعلمُ المعدومَ على وجه كيت وكيت ونميّزُ بينها، ويمكنُ الحوالةُ على

---

(١) م: أن.

ما يجده الإنسانُ من نفسه، وقد تعلّقوا بذلك . وأجبنا عنه وبيّنا أنّا كيف نجدُ كونَنا عالمين بالمعدوم.

وأمّا التمسّكُ بكونه تعالى عالماً في هذه المسألة فمما لا وجهَ له، لأنّه أمر غائب عنّا، ولا نعلمُه على طريق التفصيل، وإنّما يعلم في الجملة أنّه تعالىٰ عالم لذاته، وأنّه يجبُ أن يكون عالماً بجميع ما يصحّ أن يعلم علىٰ سائر وجوهها الّتي يمكنُ أن يعلم عليها، ولانعلمُ من عالميّته شيئاً وراء هذا، ولاندري أنّه هل يعلمُ المعدوماتِ ذواتٍ أو غيرِ ذوات وإنّما يمكننا أن نعلمَ ذلك بعد أن يتبيّن لنا بطريق آخر أنّ المعدوماتِ ذواتٌ وأعيانٌ، فحينئذ يمكننا أن نعلمَ أنّه تعالى يعلمُه كذلك وذلك لأنّ العالمَ إنّما يعلمُ المعلومَ علىٰ ما هو به.

وعلىٰ هذا لا يصحّ التمسّكُ في أنّ زيداً في الدار بأن يقال: إنّه تعالىٰ عالمٌ لذاته، فيعلمُ أنّ زيداً في الدار، وإذا علمه كذلك كان في الدارُ بل يجب أن يبيّن اوّلاً أنّه في الدار، ثمّ عند ذلك نعلمُ أنّه تعالىٰ يعلمه في الدار، كذلك في مسألتنا.

يبيّنُ ما ذكرناه: أنّ كونَ العالم عالماً في تعلّقه بالمعلوم علىٰ ما هو به كالمرآة المستقيمة في إراءتها الصورة علىٰ ما هي عليه. وإذا كان كذلك لم يجز التمسّكُ في أنّ فيما غاب عنا صوراً جميلةً ونقوشاً مليحةً من حيث إنّ ثمّ مرآةً مستقيمةً، وهي تُري صوراً جميلةً ونقوشاً مليحةً.بل الواجبُ أن نبيّنَ أن ثمّ تلك الصورَ[١] والنقوشَ، ثمّ نحكمُ بأنّ المرآة تُريها وتُحاكيها. كذلك في مسألتنا يجبُ أن نُبيّنَ أنّ المعدوماتِ ذواتٌ وأعيانٌ مفصلّةٌ مميّزةٌ ثمّ نُوجِبَ كونه تعالى عالماً بها، فأمّا التمسّكُ بكونه تعالى عالماً لذاته في أنّ المعدوم ذاتٌ وعينٌ فمّا لاوجه له، وهو رجمٌ بالغيبِ علىٰ ما بيّناه.

---

(١) م: الصورة.

وأمّا قولهُم: لولا علمُه تبارك وتعالى بهذا النوع من التميز والتفصيل لما صحّ منه إيجادُ أفعاله علىٰ مايريده.

فالجوابُ عنه أن نقول: إنّا قد بيّنا أنّ التميز المحتاج إليه في إيقاع الفعل بحسب قصد الفاعل وداعيه ماهو، وأنّ ذلك التميز ليسَ هو الذي أشاروا إليه، فذلك التميز حاصل له تبارك وتعالى علىٰ أتمّ مايمكنُ، فلمكانه يصحُّ منه إيقاعُ أفعاله علىٰ مايريده ويكفيه كما كفى ذلك التمييز في أحدنا في وقوع أفعالنا بحسب قصدنا وداعينا.

ومن وجه آخر: لايصحّ التمسّكُ في هذه المسألة بكونه تعالى عالماً وهو ماقد ثبت بالاتفاق بين المحققين أنّ كلّ ذات[1] لاتعلمُ ضرورةً، فإنّما يمكنُ إثباتُها إمّا بفعل أو حكم يصدرُ عنها، ومن البيّن أن لافعلَ للمعدوم، فلا طريق إلىٰ إثباته إلّا من طريق الحكم، فكونه تعالى عالماً ليس هو حكم المعدوم، حتّىٰ يستدلّ به عليه.

وتعلّقوا أيضاً بأنّ قالوا: القدرةُ متعلّقةٌ بالمعدوم والتّعلّق[2] لا يثبتُ إلّا بين شيئين، فينبغي أن يكون المعدومُ شيئاً معيّناً، حتّىٰ تتعلّق القدرة به.

والجواب عن ذلك أن نقول: ما تعنون بتعلّق القدرة؟ أتريدون به أمراً زائداً على القدرة يثبتُ بينها وبين شيءٍ معيّن؟ إنّ أردتم هذا، فبيّنوا أنّ المعدومَ شيءٌ معيّنٌ، حتّىٰ يمكنكم أن تدّعوا أنّ القدرة هذا التّعلّق، وإن اردّتم به مانفهمه ونعقله، فإنّا لانعقلُ من تعلّق القدرة والقادر إلّا أنّه يصحّ منه إنشاءُ ذات أو صفة لذات.

ثم نقولُ لهم: يلزمكُم علىٰ قولكم هذا أن يكونَ الوجودُ ثابتاً في العدم، لأنّ القدرةَ تتعلّق بالوجود وهي قدرة على الوجود [عندكم فكما جاز أن يكون القدرةُ

---

(١) م: ذلك.

(٢) م: التعليق.

قدرةً على الوجود][١] وإن لم يثبت الوجودُ حالةَ العدم جاز أن يكون قدرةً على الشيءِ وإن لم يكن ذلك الشّيءُ ثابتاً في حال العدم.

وتمسّكوا أيضاً بأن قالوا: المحدثات قبل وجودها كانت صحيحةَ الوجود، وصحّةُ الوجود حكمٌ لا يستقلُّ بنفسه، بل تستدعي أمراً يضافُ إليه ويقومُ به. ولايمكنكم أن تقولوا: إن هذه الصحّة مضافة إلى القادر. وذلك أنّ المضافَ إلى القادر إنّما هو صحّة الإيجاد وصحّة التأثير، فأمّا صحةُ الوجود والتأثّر من القادر، فينبغي أن تنصرفَ إلى غير القادر، لأنّه لايصحّ من القادر وجودُ نفسه، وإنّما يصح منه وجودُ غيره.

والجوابُ عن ذلك أن نقول: صحّةُ الوجود الّتي أشرتم إليها أوّلاً، هي مضافةٌ إلى الوجود فإن الذي يصحّ من القادر عندكم إنّما هو تحصيل حالة الوجود للذات، فلاشكّ في أنّ هذه الصحّة مضافة إلى الوجود، فتستدعي هذه الإضافة كونَ الوجود ثابتاً في العدم. فكما لا تستدعي هذه الإضافةُ ثبوت الوجود. فكذلك لا تستدعي ثبوتَ أمر آخر.

ثم نقول: وكمّا أنّ صحّة الوجود حكمٌ إضافيٌّ، فكذلك استحالةُ الوجود حكمٌ إضافيّ، لأنّه إنّما يستحيلُ وجود أمر يذكّر كما تقولُ إنّه يستحيلُ وجودُ ثانٍ مع الله تعالىٰ ويستحيلُ وجودُ معنًى هو البقاء أو معنًى هو الإدراك، وقد علمنا أنّ هذه الإضافة لا تستدعي أن تكون هذه الأُمورُ ذواتٍ وأعياناً، حتّىٰ تضافَ الاستحالةُ إليها، كذلك لايجب أن يكونَ ما يصحّ وجودهُ شيئاً معيّناً حتّىٰ تضاف إليه هذه الصحّةُ، وإنّما الذي يُضافُ إليه الصحّةُ المشارُ إليها هو المتقرّر في أذهاننا من تصوّر الحقائق، كما أنّ الذي يُضافُ إليه الاستحالةُ هوالذي تصوّرناه من ثاني القديم أو المعنى المسمّىٰ بالبقاء أو الإدراك .

---

(١) ليس في (م).

القول في كونه تعالى مدركاً للمدركات سميعاً بصيراً

اتّفق المسلمون علىٰ انّه تعالى مدركٌ للمُدرَكات، سميعٌ، بصيرٌ. ثمّ اختلفوا في معناه: فذهب البغداديّون كلّهُم إلى أنّ معنىٰ كونه تعالىٰ مُدركاً لِلمُدرَكات سميعاً بصيراً، أنّه عالمٌ بها علىٰ جميع تفاصيلها وذهب البصريّون إلى أنّ معنىٰ كونه تعالىٰ مُدرِكاً للمُدرَكات أنّه حاصلٌ علىٰ وصفٍ زائدٍ علىٰ كونه عالماً وجميعِ صفاته.

أمّا كونُه سميعاً بصيراً، فقد يعنىٰ به المبالغةُ في وصفه بأنّه سامعٌ مبصرٌ للمسموعات والمبصرات، فلا يصفونه بكونه سميعاً بصيراً لم يزل علىٰ هذا المعنىٰ وقد يرادبه أنّه يصّح أن يسمعَ المسموعات ويبصرَ المبصرات إذا وجدت فيصفونه بكونه سميعاً بصيراً لم يزل علىٰ هذا المعنىٰ. والواجبُ أن نبيّنَ ثبوتَ هذه الصفة في الشاهد وأنّها زائدة علىٰ سائر الصفات، ثمّ نبيّنَ ثبوتها في الغائب.

فأمّا ثبوتُ هذه الصفة في الشاهد فظاهرٌ، وذلك لأنّ أحدَنا يجدُ من نفسه عند ما يرىٰ مرئيّاً أو يسمع صوتاً أو يدرك طعماً أورائحةً أو حرارةً أو برودةً أو ألماً ـ ما كان يجدُه قبل ذلك، وأجلى الأُمور ما يجدهُ الإنسان من نفسه وإنّما المحتاجُ إلى البيان هو كونُ هذا الأمر زائداً علىٰ صفاته الأُخر.

والذي يبيّن هذا أنّه قد يكون قادراً مريداً كارهاً مشتهياً نافراً، ولا يجد من

نفسه هذا الأمر وقد يجد من نفسه هذا الأمر مع انتفاء هذه الصفات، فتحقق أنّه زائدٌ علىٰ هذه الصّفات وبقي الاشتباهُ بينه وبين كونه عالماً وكونه حياً.

والدليل علىٰ أنّه زائدٌ على كونه عالماً أنّه يفصِلُ بينَ ما إذا رأىٰ شيئاً فعلمه وبين أن يُغمِضَ عينيه مع ثبوت علمه بذلك الشيْ، وكذلكُ يَفصِلُ بينَ ما إذا أدرك المدركات الأُخَر وبين ما إذا لم يدركها مع علمه بها في الحالين. وكذلك قد يكونُ مُدرِكاً في حال نومه للألم بقرص البقّ والبرُغوث وإن لم يعلمه، وكذا قد يدركُ الصوتَ الذي بحضرته وإن لم يعلمه، ولهذا ربما يصير ذلك سبباً لانتباهه، فثبت أنّه زائد علىٰ كونه عالماً.

وبيان أنّه زائدٌ علىٰ كونه حيّاً هو أنّه قد يتجددُ إدراكهُ لشيْ مع استمرار كونه حيّاً، كمن يحضره شخص فأدركه، فإنّ إدراكه لذلك الشخص متجدّد، ولم يتجدّد كونه حيّاً في تلك الحالة، فثبت أنّه زائد علىٰ كونه حيّاً.

وأمّا البغداديّون، فإنّهم يذهبون إلىٰ أنّ الإدراكَ في الشاهد أيضاً إنّما هوالعلمُ بالمُدرَك إذا كان حاصلاً من طريق الحاسّة، ويعنون بحصوله من طريق الحاسّة أن يؤثّر المُدرَكَ في الحاسّة كالصدمة التي يجدُها السامعُ للصوت الشديد، وكما يجده من يدرك حلاوة صادقة أو حموضة أو حراقة في حاسّته، وكما يجدُه من لمس شيئاً حارّاً أو بارداً.

قالوا: إذا حصل العلمُ بالمُدرَك عند تأثيره في حواسّنا كان ذلك العلم إدراكاً. وعلىٰ هذا بنوا قولهم بنفي كونه تعالى مُدركاً في الحقيقة، وأنّ معنىٰ كونه مُدركاً للمدركات سميعاً بصيراً، كونُه عالماً، ولم يجعلوه مُدركاً في التحقيق، لاستحالة حصول علمه من هذا الطريق.

وربّما قالوا ليس الإدراكُ إلّا هذا التأثير الذي هو للمُدرَك في حاسّةَ المُدرِك .

وذكر صاحبُ الفائق: «إنّا لانُنكرُ هذا التأثير، ولكن كونَ المُدرَك

مُدرَكاً زائداً علىٰ هذا التّأثير»ـ وبيّن ذلك بأن قال ـ : «أحدُنا عندَ ما يُدركُ شيئاً ويرىٰ مرئيّاً يجدُ من نفسه أمراً زائداً على علمه راجعاً منه ألى المُدرك متعدّياً إليه، كما يجدُ ذلك في كونه عالماً، فإنّه يعلمُ أنّ كونه عالماً أمرٌ راجعٌ منه إلى المعلوم متعدّي إليه. وإذا كان كذلك لايجوزُ أن يكونَ نفسُ التأثير. وذلك لأنّ التأثيرَ يرجعُ من المدرك إلى المدرك ، فهو بالعكس ممّا يجدُه من نفسه. وهذا قريبٌ إذا ثبت أنّ كونه مُدرَكاً زائداً علىٰ هذا التأثير لم يستحل ثبوتُه في حقّه تعالى»[1].

واستدلّ المشايخ علىٰ ثبوت هذه الصفة في حقّه تعالى بأنّ قالوا: كونُه حيّاً هوالذي يقتضي هذه الصفة، والشرط العامّ المراعىٰ في جميع المدركين هو وجودُ المدرك ، وقد ثبت أنّه تعالى حي والمدرك موجود، فيجب أن يكون مدركاً.

ودلّوا علىٰ أنّ كونه حيّاً هو المقتضي لكونه مدركاً بأن قالوا: أحدُنا إذا كان حيّاً وصحّت حواسُّه وارتفعت الموانعُ المعقولةُ من الإدراك ووجد المدرك ، تحتّم ووجب كونُه مدركاً، فلا يخلوا المقتضي له من أن يكون وجود المدرك أو ارتفاعَ الموانع أو صحّةً الحاسّة أو شيئاً وراء ذلك ، أيّ شيئٍ كان.

قالوا: ولايجوزُ أن يكونَ المقتضي لكونه مدركاً وجودَ المدرك ، لأنّ وجودَ المدرك أمر منفصل عن المدرك ، فلا يجوز أن تقتضي له صفةً، لفقد الاختصاص به، ولأنّه لو اقتضىٰ وجودُ المدرك كونه مدركاً، للزم استحالةُ أن يدرك الواحدُ منّا الضدّين في حالة واحدة، وقد علمنا جواز ذلك وصحته، ألا ترىٰ أنّا ندركُ السوادَ في محلّ والبياضَ في محلّ آخر علىٰ تضادّهما.

قالوا: وإنّما كان يلزمُ استحالة أن نراهما في حالة واحدة لوكان وجود المدركُ مقتضياً لكونه مدركاً، لأنّ تضادّ الموجب يقتضي تضادّ الموجب.

---

(١) محمود الملاحمّي الخوارزمي، الفائق في اصول الدين، مخطوط، اليمن، المكتبة ...

قالوا: ولا يجوز أن يكونَ المقتضي لذلك ارتفاعَ الموانع، لأنّ المرجعَ بذلك إلىٰ النفي، والنفي لااختصاصَ له ببعض الذوات دونَ بعض، وكونَه مدركاً يختصُّ ببعض الذوات دون بعض.

قالوا: ولا يجوزُ أن يكونَ المقتضي لذلك صحّةَ الحاسّة، لأنّه إن عُنِيَ به، انتفاءُ الآفات وارتفاعُها، كان ذلك نفياً أيضاً ولايختصُّ، وإن كان المرجعُ به إلىٰ حصول معان مخصوصة في الحاسّة، فتلك المعاني وأحكامها ترجعُ إلى المحال، فلا يجوزُ أنْ توجبَ صفةً راجعةً إلى الجملة.

قالوا: ولا يجوزُ أن يكون المقتضي له شيئاً سوىٰ ماذكرناه، لأنّه لوكان كذلك للزم جوازُ اجتماع هذه الأُمور من كون الواحد منّا حيّاً في صحّة حواسّه، وارتفاع الموانع ووجود المدرك، ولا يدرك المدرك. وتجويزُ ذلك سفسطة.

وقد سألوا أنفسهم وقالوا: كما أنّ كونَ المُدرِكَ مُدرِكاً، لايثبتُ إلّا مع وجود المُدرِك، كذلك لايثبت إلّا مع حواسّ صحيحة في الشاهد، والحواسُّ مفقودةٌ في الغائب، لأنّه تعالى ليس بجسم فيتعالىٰ عن جواز الحواسّ عليه، فلا يجبُ أن يكونَ مُدرِكاً.

وأجابوا عن هذا السؤال بأن قالوا: حاجتُنا إلى الحواسّ إنّما هي من حيث إنّا أحياءٌ بحياة، و للحياة تأثيرُ في محلّها بأن تجعله ممّا يصحّ الإدراكُ به، فيصيرُ محلّ الحياة آلةً في الإدراك، وغيرُ ممتنع أن لا يستكملَ كونُ الشيْ آلةً الّا بتركيب خاصّ وبنيّة مخصوصة، والقديمُ جلّ جلالَهُ حيٌّ لابحياةٍ، فلايحتاج في الإدراك إلى الحواس.

قالوا: ماهذا إلّا كما علمنا من افتقارنا في الأفعال إلى آلات مخصوصة منفصلة ومتصلة واستغنائه تعالى في مثل تلك الأفعال عن الآلات لمّا كان تبارك وتعالى قادراً لنفسه وكنّا قادرين بالقدرة.

ويمكن أن يُعترَضَ علىٰ هذا بأن يقال: فرقٌ بينَ الموضعين. وذلك لأنّا علمناه ـ تبارك وتعالى ـ فاعلاً، إذ بأفعاله استدللنا على ثبوته وعلمنا أنّه ليس بجسم، فعلمنا استحالة الآلاتِ عليه، وعلمنا حاجتَنا إلى الآلات، فدعتنا الضرورةُ إلى أن نقول: الحاجةُ إلى الآلات في الأفعال راجعةٌ إلى علّةٍ تخصّنا، من كوننا قادرين بالقدرة، ولم يثبت مثلُ ذلك في هذه المسألة، لأنّا ما علمناه ـ تبارك وتعالى ـ بعدُ مُدرِكاً للمدرَكات، بل نحنُ في بيان ذلك وسبره بلى، لو ثبت لنا أنّه مدركٌ بدليلٍ غيرِ هذا، لكنّا نحكمُ بأنّ الحاجةَ إلى الحاسّة في الإدراك راجعةٌ إلى ما ذكروه، فأمّا ولم يثبت لنا ذلك بل نحن في بيانه، فلا وجه يدلّ على ماقالوه.

فالأولىٰ أن نرجعَ، في بيانِ كونه تعالىٰ مُدركاً رائياً للمرئيّات، إلى السمع، في مثل قوله تعالى: «لا تُدرِكُه الأبصارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأبصار»[1] إذ قد ثبت بما بيّنه علماؤنا ـ رضي الله عنهم ـ أنّ المرادَ نفيُ تعلّق الرؤية به تعالىٰ، فيجبُ أن يكون المرادُ بقوله: «وهُوَ يُدرِكُ الأبصار»، إثباتَ الرّؤية له تعالىٰ ليطابق النفيُ الإثباتُ وقد وصف اللهُ تعالى نفسه بالسمع فقال: «لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ»[2] وقال: «وكانَ اللهُ سَميعاً بَصيراً»[3] وقال: «إنّني مَعَكما أسمَعُ وأرىٰ»[4]. وقد ورد في الأدعية المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام: يا مَن يَرىٰ ولا يُرىٰ، يا أسمَعَ السامعين، ويا أبصَرَ الناظرين، يا سمِيعَ الدّعاء، يا سامعَ الاصوات. فيجب أن نُثبته رائياً للمرئيّات سامعاً للمسموعات.

فعند ذلك يتحقّقُ ماقاله الشيوخُ من أنّ حاجتنا في رؤية المرئيّات وسماع الأصوات إلى الحاسّتين إنّما هي لما ذكروه من العلّة.

فأمّا إدراكهُ تعالىٰ لغير هٰذين النوعين من الطعوم والروائح والحرارة

---

(١) الأنعام: ١٠٣.

(٢) الشورىٰ: ١١.

(٣) النساء: ١٣٤.

(٤) طه: ٤٦.

والبرودة وجنس الألم فلم يرد به سمعٌ، فالواجبُ أن يتوقفَ فيه. وقد قطع الشيوخ علىٰ كونه تعالىٰ مُدرِكاً لجميع هذه المدركات.

ثم سألوا أنفسهم فقالوا: يلزمُكم أن تصفوه تعالى بأنّه ذائقٌ لإدراكه الطعومَ، شامٌّ لإدراكه الروائح، لامسٌ لإدراكه الحرارة والبرودة.

وأجابوا عنه بأن قالوا: الشمّ والذوق واللمس ليست إدراكات، وإنّما هي طرق إلىٰ هذه الإدراكات. فالذوقُ هو عبارةٌ عن مماسّةٍ تفعلُ بين الحاسّة وبين محلّ الطعم أو الذي يظنّ أنّ فيه طعماً، طلباً لإدراك الطعم. والشمّ هو مجاورة تفعل بين محلّ الرائحة أوالذي يظنّ أنّ فيه رائحة وبين الخيشوم، طلباً لإدراك الرائحة. واللمسُ عبارة عن مماسّة تفعل بين محلّ الحياة وبين محلّ آخر، طلباً لإدراكه أو إدراك مافيه من الحرارة والبرودة. فهذه طرقُ الإدراكات وليست نفسَ الإدراك وبيان ذلك أنّه تثبت هذه الأُمور وينفي الإدراك ، فيقال: ذقتُه فلم أجِد له طعماً، وشممتهُ فلم أجِد له رائحة ولمستُه فلم أجِد له حرارة أو برودة. وما هذا آلا كما يقال: نظرتُ إلى الهلال فلم أره، أصغيتُ إليه فما سمعتُ كلامه.

قالوا: ونحنُ ما أثبتنا في حقّه ـ تبارك وتعالى ـ إلّا حقائقَ هذه الإدراكات، دونَ طرقها، فلا يلزمُنا وصفُه بشيءٍ من ذلك.

ويمكنُ الاستدلالُ علىٰ كونه تعالىٰ مدركاً لسائر المدركات بالإجماع بعد أن ثبت كونه رائياً للمرئيّات، سامعاً للمسموعات، بالدليل الذي ذكرنا بأن يقال: إذا ثبت أنّه تعالىٰ يرى المرئيّات ويسمع المسموعات بمعنىٰ أنّه حاصل علىٰ وصف زائد على كونه عالماً بإدراكه لهما، ثبت أنّه مدركٌ لجميع المدركات، لأنّ أحداً من الأُمّة لم يفرّق بين بعض المدركات وبين بعض في إدراكه تعالى: فمن أثبته تعالى مُدرِكاً لبعضها أثبته مدرِكاً لجميعها، ومن نفىٰ إدراكه لبعضها نفىٰ إدراكه لجميعها من دون فرق، ولايعتبر بخلاف من خالف في ذلك، لشذوذه من الإجماع، ولتقدّم الإجماع علىٰ قوله وتأخّره عنه.

فإن قيل: إذا وصفتموه بأنّه مُدركٌ للمدركات عند وجودها، وأن كونه مُدركاً وصفٌ زائدٌ علىٰ كونه عالماً يتجدّدُ عند وجود المدركَ يلزمُكم أن يكون تعالى قد تغيرَ والتغيّرُ عليه محالٌ.

قلنا: ما تعنون بالتغيّر؟

إن قيل: نعني به أنّه حصل علىٰ صفة بعد أن لم يكن عليها.

قلنا: فهذا نفسُ المذهب، فلا يكون إلزاماً، وكأنكّم قلتم: لوحصل مدركاً بعد أن لم يكن مدركاً، قد حصل على صفه لم يكن حاصلاً عليها. و هذا لا وجه له في الإلزام.

[فإن قيل: يلزمُ أن تصفوه من حيث العبارة بأنّه تغيّر.

قلنا: التغيرالحقيقي مستحيل شاهداًوغائباً] [١]لأنّ معناه أن يصيرَ الشيُّ غيرَ ما كان، وهذا محال، ولكن بالعرف إنّما يستعمل فيما يدخل تحت الإدراك بأن يدرك الشيُ علىٰ وصف ثمّ يزول ذلك الوصف فيدرك علىٰ خلاف ذلك الوصف، كالإنسان يلحقه خَجَلٌ فتحمرُّ وجنتاه فيرُىٰ أحمرَ الوجه بعد أن لم يركذلك، وكالذي يلحقه وَجَلٌ فيصفرُّ وجهه فيُرىٰ علىٰ لونٍ ما كان يرىٰ على ذلك اللون، وكالطعام الذي يتبدّلُ لونهٰ أو رائحته فيقال إنّه تغيّر. وإذا كان كذلك فلا يجري على الأوصاف التي لا تدخل تحت الإدراك.

يبينُ ماذكرناه: أنّ أحدَنا قد لايكونُ مُدركاً لشخص لغيبته ولاصوت لعدمه، ثمّ يحضر الشخصُ فيدركه ويوجد الصوت فيسمعه. ولايقال: إنّه تغيّر لما لم يدخل كونُه مدركاً تحت الإدراك، فثبت بهٰذه الجملة أنّه لا يلزمُنا أنّ نَصِفَهُ تعالى أنّه متغيّرٌ لحصوله مدركاً بعد أن لم يكن مُدرِكاً لأنّ الإدراك لايتعلّق به علىٰ وجه من الوجوه.

---

(١) ليس في (م).

القول في كونه تعالى مريداً

لاخلافَ في أنّه تعالى مريد، وقد ورد السمعُ به في قوله تعالى: «يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولايُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ»[1] وقال: «إنّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِجْسَ أهلَ البَيْتِ»[2] وقال تعالىٰ: «وماتشاءون إلّا أنْ يَشاءَ الله»[3]، والمشيّة هي الإرادة. إلى غيرها من الآيات المتضمّنة لذكر الإرادة والمشيّة.

ولكنّ العلماء اختلفوا في معنى كونه مريداً، فذهب أبوعليّ وأبوهاشم وأصحابُهما إلى أنّ معنىٰ كونه تبارك وتعالىٰ مريداً أنّه حاصلٌ على وصف زائد علىٰ داعيه، لمكانه يختصُّ بعضُ مقدوراته بالوقوع دون بعض، ولمكانه يختصُّ به بعضُ أفعاله ببعض الوجوه الجائزة عليه وكذا قالوا في الشاهد: إنّ كونَ أحدنا مريداً زائدٌ علىٰ داعيه، ووصفوا كونَ الواحد منّا مريداً بأنّه ميلُ القلب إلى الشيء المراد، ولم يصفوا إرادته تعالى بذلك. وإلى هذا المذهب يذهبُ الكلابيّةُ والأشعريةُ والنجاريّة.

وذهب الشيوخ المتقدّمون عليها، كأبي الهذيل والنظّام والجاحظ إلى أنّ معنى كونه تعالى مريداً لأفعال نفسه هو أنّه يفعلها وهو غيرُ ساهٍ عنها ولا مُكرهٍ

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الأحزاب: ٣٣.

(٣) الإنسان: ٣٠.

عليها، ومعنىٰ كونه مريداً لأفعال العباد أنّه أمر بها، وإلى هذا ذهب الكعبيّ.
وحكىٰ أبوالحسين البصريّ ـ في تصفحه[١] عن بعض الشيوخ ولم يسمّه ـ أنّه يذهبُ إلى [أن][٢] كون الفاعل مريداً إنّما هو داعيه إلى الفعل.

فالواجبُ أن نبيّنَ أنّ أحدَنا مريدٌ ونبحثَ عن حقيقته ونوردَ ما يقوله كلُّ واحد من الفريقين، ليتميّز بذلك الصحيحُ من الفاسد، فنقول: لاشكّ في أنّ للفاعل وصفاً شأنّه تخصيصُ بعض مقدوراته بالوقوع، وتخصيصُ فعله ببعض الوجوه الجائزة عليه، وتخصيصُه أيضاً ببعض الأوقات الجائز وقوعُه فيها. وذلك لأنّ أحدَنا إذا فعل شيئاً من مقدوراته مع ذكره فإنه يجدُ من نفسه أمراً متعلّقاً بما فعله وكذلك إذا فعل فعلاً مختصاً بوجه دون وجه آخر ممّا يجوزُ عليه فإنّه يجدُ من نفسه مزيةً متعلّقةً بذلك الوجه.

فالبصريّون يقولون إنّ هذا الأمر زائد علىٰ الدّاعي، ويبيّنونه بأنّ أحدنا قد يدعوه الداعي إلى أُمور متساوية، بالنسبة إلى داعيه، كأرغفة متساوية في جميع الصفات، فإنّ داعيه يدعوه إلى تناول كلّ واحد منها، ثمّ إذا تناول بعضُها دون بعض، يجدُ من نفسه مزيّة متعلّقةً بما فعله.

ويمكنُ أن يقال علىٰ ذلك عندكم: إنّ الداعيَ الذي يدعوه إلى الفعل المراد يدعوه إلى إرادته، فما يدعوه إلى تناول هذا الرغيف يدعوه إلى إرادة تناوله، ومايدعوه إلى تناول رغيف آخر يدعوه إلى إرادته أيضاً، وكذا القول في الجميع. فكما تساوت هذه المرادات عنده وبالنسبة إلى دواعيه، فكذلك قد تساوت إرادتها عنده وبالنسبة إلى دواعيه.

فيمكن أن يقال: لما ذا ميّز بعضَ تلك الإرادات عن البعض؟ إن قالوا

---

(١) أبوالحسين البصري: تصفّح الأدلّة، مفقود.
(٢) ليس في (م) و(ج).

لإرادة أُخرىٰ، يلزمهم التسلسلُ وإن قالوا: إنّما ميّزها لداع زائد، قلنا: فقولوا مثله في تمييزه بعض المرادات عن البعض.

ولا يمكن أن يقال: هذه الإرادات لا تنفصلُ له قبل وجودها، كما يقال في الإرادات المتماثلة. وذلك لأنّ هذه الإرادات مختلفة لتغاير متعلّقاتها عندهم فتنفصل له.

قالوا: أحدُنا قد يدعوه الداعي إلى فعل في أوقات كثيرة، ثمّ لا يفعل في جميع تلك الأوقات وإنّما يفعل في بعضها، كمن يعلمُ حسنَ التصدّق بما يملكه من الدرهم في أيّام، ثمّ يتصدّقُ به في بعض تلك الأيّام، وأنّه يجدُ في الوقت الذي يفعل ذلك الفعل من نفسه مزيّةً متعلّقةً بالفعل، وهي الإرادة التي نثبتها.

والاعتراضُ عليه ما سبق بأن يقال: الداعي المستمرّ الذي دعاه إلى الفعل في هذه الأوقات دعا أيضاً إلى إرادة الفعل في هذه الأوقات، لما يذهبون إليه من أنّ الداعي إلى الفعل المراد هو الداعي إلىٰ إرادته. فلماذا فعل الإرادة في بعض هذه الأوقات دون بعض؟ إن قالوا: لإرادة اخرىٰ، اتجه عليه التّسلسلُ وإن قالوا: لمزيد داع أو لخلوص الداعي في ذلك الوقت الذي لم يكن من قبل. قلنا: فارضوا بمثله في الفعل المراد.

قالوا: أيضاً صيغةُ الخبر يجوزُ أن تقع غير خبر، وكذا صيغةُ الأمر يجوز أن تقع غير أمر بأن يكون إباحةً أو تهديداً أو تحدّياً.

فإذا وقع صيغةُ الخبر خبراً وصيغةُ الأمر أمراً، وجب أن يكون ذلك الأمرُ هو كون فاعله مريداً. أمّا في الخبر فلكونه خبراً، وأمّا في الأمر فلحدوث المأمور به علىٰ ما هو مذكور في الكتب.

والكلام علىٰ هذا أن يقال: الدّاعي هاهنا يكفي أيضاً بأن يقال: إنّما صار صيغةُ الخبر خبراً، لأنّ المخبر علم أو اعتقد أنّه أو مخاطبه ينتفعُ بأن يعلمه حال المخبر عنه أو يجعله ظاناً له. فإذا دعاه هذا العلمُ أو الاعتقادُ لذلك إلىٰ إيجاد

صيغة الأمر، تخصّصت الصيغة بكونه أمراً واجباً. وبيانُ ذلك أنّه لا يتصوَّرُ إيجادُ الصيغتين للداعيين المذكورين من دون أن يكونا خبراً أو أمراً، وإن فقد ما فقد.

قالوا: العالمُ منّا بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه ولم يكن ممنوعاً من الإرادة وجب أن يكون مريداً له ويجد من نفسه ذلك.

فالجوابُ عن ذلك أن نقول: لاشكّ في أنّ من وصفتموه يكونُ مريداً، وإنّما النزاعُ في معنىٰ كونه مريداً، وكونُه مريداً إنّما هو داعيه الذي خلص إلى الفعل أوالذي غلب علىٰ ما يعارضه من الصوارف.

ثم استدلّوا بنظائر هذه الطرق علىٰ أنّ الله تعالى مريدٌ. قالوا: فعل تعالى في بعض الأوقات، مقدّراً أو محقّقاً، ما فعل مع جواز أن يفعله متقدّماً عليه أو متأخراً عنه، فلا يتخصّصُ فعلُهُ بالوقت الّذي وقع فيه أو تقديره إلّا لمخصّص هوكونُه مريداً، وكذا فعل أفعالاً علىٰ وجوه كان من الجائز وقوعُها على غير تلك الوجوه، فلا بدّ من مخصّص، وهو كونه مريداً، وذكروا: أنّ هذا كماله شروطُ التّكليف في الواحد منّا، فإنّه يتصوّرُ أن لا يكون فيه غرضٌ فيكون عبثاً، أو يكون الغرضُ فيه الإغراءَ على القبيح، أو يكون الغرضُ فيه التعريضَ للثواب، وهو المقصود، فلا يتخصّص بهذا الوجه دون غيره الّا المخصّص، وهو كونه مريداً. أو كذلك وقع منه الأمر والخبر، وصيغةُ الأمر والخبر لا يصيران كذلك إلا لمخصّص، وهو كونه مريداً.

والجوابُ عن ذلك ما سبق: من أنّ الداعيَ يكفي في تخصيص الفعل ببعض الجائزات عليه ـ علىٰ ما ذكرناه في الشاهد ـ بأن يقال: إنّما فعل ما فعله في وقت معيّن مقدّراً أو محقّقاً للداعي الذي دعاه إلى ذلك وكذلك إنّما أوقع الفعل علىٰ الوجه الذي وقع عليه للداعي بأن يقال: علم أنّه إذا أكمل هذه الشروط في المكلّف، صار المكلّفُ متمكناً عند ذلك من الوصول إلى الثواب

واستحقاقه، فأكمل شروط التكليف لهذا الداعي، فكان تعريضاً للثواب، وكذلك صيغة الأمر والخبر إنّما صارتا كذلك، لأنّه تعالىٰ علم أنّ صلاحَ المكلّف في أنّ يعلم مخبرالخبر، وأنّ صلاحَه أيضاً في امتثال الفعل المأمور به. فدعاه هذا العلمُ إلى إيجاد الصيغتين، وكانت إحداهما أمراً والأخرىٰ خبراً.

وقد اعترضوا استدلالهم بالأمر والخبر علىٰ كونه تعالى مريداً، بأن قالوا مايعلمُ كونه مريداً إلّا ويعلم كونه آمِراً أو مُخبِراً، فكيف يستدلّ بكونه آمِراً أو مُخبِراً على كونه تعالى مريداً؟.

وقد أجابَ ـ من ذهب إلى أنّ صيغةَ الأمر تختصُّ بالأمر الذي هو الطلب وليست مشتركةً بينه وبين الإباحة والتهديد، وكذا صيغة الخبر مختصة غيرمشتركة ـ عن هذا الاعتراض بأن قال:[1] إذا وجدنا في خطابه تعالى صيغةَ الأمر والخبر، حملنا هما على الحقيقة، وعلمناه تعالى آمراً ومُخبراً، ثمّ نستدلّ بكونه آمراً أو مُخبراً على كونه مريداً.

ومن ذهب إلى اشتراك الصيغتين، يجيبُ عن هذا الاعتراض بأن يقول: إذا تكلّم تعالىٰ بالصيغتين، علمنا أنّه لابدّ من أن يقصد بهما[2] إلى بعض المعاني التي يحتملانها، وإلّا صارالكلامُ لغواً عبثاً.

ويمكنُ أن يقال لهما جميعاً: وبم عرفتم صدرَ الصيغتين منه تعالى قبل علمكم بأنّه تعالىٰ مريد؟

إن قالوا بقول النبيّ صلى الله عليه وآله.

قلنا: أوّلاً النبيُّ لايعلمُ صدقه إلّا بالمعجزة، والمعجزة لاتدلّ على صدقه إلّا بأنّ يُعلَمَ أنّه تعالى قصد بإظهارها تصديقَ النبيّ وفي ذلك العلمُ بأنّه مريد.

---

(١) م: قالوا.

(٢) م: يقصدهما.

وإن قالوا بالإجماع نعلمه.

قلنا: والإجماعُ إمّا أن يُعَلمَ صحّتُه بالسمعُ وقد بيّنا أنّ صحّة السمع لا تعلمُ إلّا بعد العلم بكونه مريداً، أوبالعقل على مذهبنا في اشتمال قول المجمعين علىٰ قول المعصوم وذلك أيضاً لا يعلمُ مالم يعلم أنّه تعالىٰ مريد.

وبيانه أنّ الرئاسةَ إنّما يثبتُ وجوبُها لكونها لطفاً لمن يجوز عليه الخطأ من المكلّفين فعند ذلك نقولُ: إذا كلّفهُم تعالى لايجوزُ أنّ يخلّيهُم من هذا اللطف، فعلىٰ هذا لايعلم وجود الرئيس فيما بين المجمعين إلّا مع علمنا بأنّ الله تعالىٰ كلّفهم. وذلك هو علم بكونه تعالى مريداً، لأنّ التكليفَ إنّما هو الإرادة مع الشروط المذكورة المعتبرة فيه، فصحّ أنّا لانعلمُ صدرَ صيغة الأمر أو الخبر منه تعالى مالم نعلمه مريداً، فكيف يصحّ الاستدلالُ بالأمر والخبر علىٰ أنّه تعالى مريد!

ونقول لمن ذهب إلى اشتراك صيغة الأمر والخبر: إذا كنت تستدلُّ بالصيغتين علىٰ أنّه تعالى لابدّ من أن يكون قد عنىٰ بعضَ محتملات اللفظتين على الجملة، ماكان ذلك استدلالاً بالخبر والأمر علىٰ كونه مريداً، وإنّما كان استدلالاً بوقوع فعله علىٰ بعض الوجوه، أيّ وجه كان، علىٰ ما في سائر أفعاله.

والقول في كونه كارهاً يجري مجرى القول في كونه مريداً

فمن قال إنّ كونه مريداً وصفٌ زائدٌ على الداعي قال في كونه كارهاً إنّه أيضاً وصفٌ زائدٌ على الصارف. ويقول أحدنا: إذا صرفه الصارفُ عن فعل يجدُ عن نفسه ذلك الوصفَ، وكذا إذا نهىٰ غيره عن فعل يجدُ من نفسه ذلك الزائدَ متعلّقاً بفعل الغير، ولهذا الزائد كانت صيغةُ النهي نهياً، لأنّ من الجائز وقوعَ صيغة النهي غير نهي بأن يكون تهديداً. فإذاصارت نهياً وجب أن يكون اختصاصُها بكونها نهياً لمزيّة، وهي التي أشرتُ إليها.

ومن يقول اِنّ كونه مريداً إنّما هو داعي القادر إلى الفعل، يقول: إنّ كونه كارهاً إنّما هو صارفه عن الفعل، ولايسلّمُ أنّا نجدُ عند صارفنا أمراً زائداً على الصارف عن الفعل، وإنّما يصير نهياً عنده للداعي، وهو الذي أثّر في كون الصيغة نهياً. ومعنىٰ ذلك أنّ الناهي يعلم أو يعتقد أو يظنّ إن كان أحدُنا أنّ له أو لمخاطبه صلاحاً في أن لايفعل فعلاً فيدعو هذا الداعي إلىٰ أن يقول له: لا تفعل، أو يعلم قبح الفعل فيقول له: لا تفعل لهذا الداعي، وإن كان الناهي هوالقديم جلّ جلاله. فإذا قال للمكلّف: لا تفعل من حيث علم قبح الفعل وأوجد صيغة النهي لهذا الداعي، كان نهيّاً. وكذا إذا علم أنّ الأولىٰ بالمكلّف أن لا يفعل فعلاً فيقول له: لا تفعل لهذا الداعي، يكون هذه الصيغةُ نهياً.

فعلىٰ هذا القول، يمكنُ تقسيمُ نهيه تعالى إلىٰ مايقتضي قبحَ المنهيّ عنه،

ووجوبَ الإنتهاء منه، وإلى مالايقتضى قبحه وإنّما الأولى الامتناعُ منه، فيكون ذلك الترك أعني لا تفعل مندوباً إليه، كما انقسم أمره تعالى بالفعل إلى ماكان متعلّقاً بالواجب، وإلى ماكان متعلّقاً بالمندوب إليه.

وعلى هذا القول يمكنُ أن يقال ـ في مثل قوله تعالى: «ولا تقربا هذهِ الشَّجَرَةَ»[١] ـ: إنّه نهيٌ على الحقيقة، ولايقتضي وقوعَ قبح من آدم عليه السلام بتناوله من الشجرة ولايحتاجُ إلى التعسّف في أنّ هذه الصيغة إنّما هي أمر بضدّ التناول، وأنّ يؤوّل قوله تعالى: «ألم أنهكما»[٢] على أنّ المرادَ به: ألم آمُرُكُما بضدّ التناول والله الموفقّ للصواب.

---

(١) البقرة: ٣٥.

(٢) الأعراف: ٢٢.

القول في كونه تعالىٰ قديماً باقياً دائماً

فنقدّمُ القولَ في حدود هذه الألفاظ، ثمّ نبيّن اتصافه تعالى بها. أمّا القديمُ ففي عرفنا هذا: مالا ابتداءَ لوجوده، وإن شئت قلت: مالم يسبق وجودَه عدمٌ والباقي: هوالمستمرّ الوجود، وإن شئت قلت: هوالذي لايتجدّد وجوده في حال الإخبارعنه بأنّه موجود والدائم: هوالذي لاينقطعُ وجودهُ ولاينعدمُ.

أمّا الدليلُ على أنه تعالى قديم، فهو أنّه لايخلو من أن يكون [قديماً أو مُحدَثاً، فإن كان مُحدَثاً، احتاج إلى مُحدث. والكلامُ في مُحدِثه كالكلام فيه في أنّه لايخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً. فان كان][1] قديماً، فقد ثبت أن الحوادث تنتهي إلى قديم، وهوالله تعالى؛ وإن كان مُحدَثاً احتاج إلىٰ مُحدِث آخر، فيؤدّي إمّا إلى التسلسل الذي بيّنا إبطاله، حيث بيّنا بطلانَ القول بحوادث لا إلىٰ أوّل، أو ينتهي إلى قديم به ينقطع التسلسلُ، وهوالمقصودُ من ثبوت قدمه تعالى.

فإن قيل: هذا إنّما كان يدلّ على أن حوادث العالم تنتهي إلىٰ قديم، ولا يدلّ[2] علىٰ أنّ الذي تولّىٰ خلق العالم بنفسه هوالقديمُ فبيّنوا ذلك، لتكونوا قدرددتم على المفوّضة.

---

(١) ليس في (م).　　(٢) م: تدل.

قلنا: لوكان الذي خلق العالم مُحدَثاً لوجب أن يكون قادراً، وإلّا لما صحّ منه خلقُ العالم، ثمّ لا يخلو من أن يكون قادراً لنفسه أوبقدرة. وسيّن أنّه لايجوزُ أن يكون في الوجود قادرانِ يقدران لأنفسهما، فيجبُ أن يكون قادراً بقدرة ولايصحّ فعلُ الجسم بالقدرة.

فإن قيل: لم قلتم إنّ القادر بالقدرة لايصحّ منه فعلُ الجسم؟

قلنا: لأنّه لايتأتّىٰ منه الفعلُ إلّا إمّا في محلّ قدرته إمّا مبتداءاً او متولّداً، أو خارجاً عن محلّ قدرته بسبب مُعِدٍّ يفعله في محلّ قدرته، ولايصحّ منه الاختراعُ، وإلّا كان يجبُ أن يصحّ من القويّ منّا أنّ يمنع من هو أضعفُ منه من التصرّف إذا اراد منعه، وإن لم يكن بينه وبينه مماسّةٌ لا بواسطة ولابغير واسطة، والمعلوم خلافه، فتحقق أنّه لايتمكّن من الفعل إلّا على أحد الوجوه التي ذكرناها ولايصحّ فعلُ الجسم في محلّ القدرة مبتدءً أو مسبّباً عن سبب لايعدي الفعل عن محلّ القدرة [لأنّه يؤدّي إلى اجتماع متحيّزين في حيّز واحد، و هو محالٌ. وإن فعله بسبب يعدّي الفعل عن محلّ القدرة] فذلك السببُ ينبغي أن يختصّ بجهة حتّىٰ يعدّي الفعل عن محلّ القدرة، وإلّا لم يكن بأن يولد في بعض السموت والجهات أولىٰ من بعض، والمختصّ بجهة إنّما هوالاعتماد وأجناسه في مقدورنا ونفعلها ولايتولّد عن شئ منها الجواهر والأجسام.

فثبت أنّ القادر بقدرة لايتأتّىٰ منه فعلُ الجسم، وتحقّق أنّ الذي تولّى خلقَ العالم هوالقديمُ تعالى. وإذا ثبت قدمُه ثبت كونُه باقياً، إذالباقي هوالمستمرُّ الوجود أوالذي لايتجدّد وجودُه في حال الإخبار عنه بأنّه موجودٌ علىٰ ماتقدّم. وعلىٰ هذا التفسير، الباقي القديم يكون أبقى الباقيات.

فإن قيل: هل تثبتون للباقي بكونه باقياً حالةً زائدةً على كونه مستمراً لوجود؟

قلنا: لا، والدليلُ عليه أنّه لوكان له حالةٌ زائدةٌ على استمرار الوجود،

قلنا: لا، والدليل عليه أنّه لو كان له حالةٌ زائدة على استمرار الوجود، لتصوّر أن يكون باقياً، وإن لم يكن مستمرّ الوجود، أو أن يكون مستمرّ الوجود وإن لم يكن باقياً، ومعلومٌ خلافُ ذلك. فأمّا كونُه دائماً، فقد ذكرنا أن معناه أنْ لاينقطع وجودُه ولاينعدم وهذا قد دللنا عليه في الكلام، في حدوث الأعراض، حيث بيّنا أن القديم لايجوز عدمه.

القول في أنّه تعالى كان قادراً عالماً حيّاً لم يزل ويكون على هذه الصفات لايزال وأنّها ذاتية له تعالى

والذي يدلّ علىٰ أنّه كان لم يزل موصوفاً بهذه الصفات أنّه لواتّصفَ بها بعدَ أن لم يكن موصوفاً بها للزم أن يكون حاصلاً عليها بمؤثّر، إذ ليس يتوقّفُ حصولها على شروط مترقّبة وذلك لأنّه لاشرط لكونه حيّاً ولا لكونه عالماً، لأنّ العالم يعلم المعدوم كما يعلم الموجود ألا ترىٰ أنّ أحدَنا يعلمُ أفعاله قبل أن يفعلها، والصُنّاع يعلمونَ صنائعهم قبل فعلها، وإلّا لما صحّ منهم إيقاعُها مُحكمةً. وكذلك فإنّا نعلم ماكان أمس ونعلمُ كثيراً من المستقبلات التي هي معدومة الآن، كالقيامة والبعث والنشور والثواب و العقاب، وكلّ ذلك معدوم وأمّا كونه قادراً فلاشرط له إلّا عدم المقدور، وهو متحقق لم يزل. فصحّ أنّ هذه الصفات لم تتوقف علىٰ شروط مترقّبة، وأنّها لوكانت متجدّدةً لكان تجدّدُها لمكانِ مؤثّر.

ثمّ ذلك المؤثّرُ لايخلو من أن يكون مؤثّراً مختاراً وموجباً فإن كان موجباً لم يخل من أن يكون قديماً أو محدثاً. وإن كان مؤثّراً مختاراً وجب أن يكون ذلك المؤثّر المختار هوالله تعالى، إذ لاأحدَ سواه يجعله قادراً عالماً حيّاً وإذا كان كذلك وجب أن يسبق كونه حيّاً قادراً عالماً، ليمكنه تحصيلُ نفسه علىٰ هذه الصفات، لأنّ من لايكون حيّاً قادراً،لايمكنه تحصيل شيء، ومن لايكون عالماً في الجملة بأمر مامن الأُمور لايمكنه تحصيلُ شيئ عالماً. وإن كان ذلك المؤثّر موجباً قديماً،

وجب أن يكونَ لم يزل علىٰ هـذه الصفات، لحصول موجبها لم يزل، وفيه تسليمُ ما شرعنـا في بيانه. وإن كان ذلـك الـموجبُ مُحدَثـاً وجـب أن يكونَ من فعـله تـعالى، لما سبق، ويلـزمُ مـنـه مـا ذكرناه من قـبـل، وهـو أن لا يحصـل منه هذه الموجـبات إلّا بعد أن يكـون علـىٰ هذه الصفات ولا يكـون علىٰ هذه الصفات إلّا بعدَ أن يـفعل الموجـب لها. وفي ذلك إيقافُ كلّ واحد منهما عـلىٰ صاحبه، وذلك باطل.

وأمّـا الـدلـيل علىٰ أنّ هـذه الصـفـات تثبتُ لا يزالُ ولا تـنـتـفي بوجه من الوجوه: هو أنّ هـذه الصـفات نفسيّةٌ ومـعنىٰ كونها نـفسيّةً أنّ ذاتَه تعـالى، هي التي تقتضيها ولا يـتوقف على شيئ آخر، حتّىٰ لـوفرضنـا أن ليس في الوجود إلّا ذاته لكان الله تُعالى علـىٰ هذه الصفات وإذا كان كذلك لم يجز خروجه عنها، لما أشرنا إليه من استحالة عدم ذاته التي هي المقتضـية لهذه الصفات وأنّها ليست مشروطة بما لا يكون إلّا فيما لا يزال.

والذي يدلّ علىٰ أنّ هذه الصفات نفسيّة وجهان اثنان:

أحـدُهما: ما قـد علـمـا أنّه يـجب أن يكـون بين صفات الـنفس وصفات المعنى او المـتعلّـق بالفاعل فصـل وفرق، وإلّا التبست صـفة النفس بغـيرها من الصفات فالفصل بين صفـة النفس وبين غيرها، إمّا أن يـكون بمجرّد الصّفة أو بكيفيّة الصفة، ومجرّد الصفة لا يصلح أن يكون فاصلاً، لأنّ كلّ واحد من صفة النفس وصفـة المعنىٰ والفاعـل صفة، فيجبُ أن يقع الفصل بـكيفيّة الصـفة، والكيفـيّـة تنقسم إلى الجواز وإلى الـوجوب، وقد علمـنا أن الجواز طريق إثـبات صـفات المعـاني والمتعـلّقة بالـفاعل، فـيجب أن يكـون الوجوب طـريقَ إثبات صفـات الـنفس، وإلّا أدّىٰ إلى الـتـبـاس صفـة الـنفس بـغـيـرها مـن انـقسام الصفات، وقد ثبت أنّ هذه الصفات واجبة له تعالى، فيجب أن تكون نفسيّة.

والوجه الآخر، في الدلالة على أنّ هذه الصـفات ليست موقوفة عـلىٰ ذوات

أُخَر، سوىٰ ذاته تبارك وتعالى، هو أنّه لاطريق إلى إثبات تلك الذوات، وما لا طريقَ إلى إثباته يجبُ نفيه ولايجوز إثباته.

فإن قيل: لم قلتم إنّه لاطريقَ إلى إثبات ذوات أُخَر تقف هذه الصفات عليها؟.

قلنا: الطريق يجبُ أن يكون له تعلّق بما يكون طريقاً إليه، وإلّا لم يمكن بأن يدلّ عليه أولىٰ من أن يدلّ علىٰ غيره، والعلقة إنّما هي للأثر بالمؤثّر وللمؤثّر بأثره، فيمكن الاستدلال بالأثر على مؤثّره وبالمؤثّر إذا كان موجباً علىٰ أثره.

فإن قيل: أليس المشروط يدلّ علىٰ شرطه، كدلالة كونه عالماً قادراً على كونه حيّاً، وليس الشرطُ مؤثّراً في المشروط، ولا بالعكس وكذلك فإنّه يستدلّ بأحد المسبّبين على المسبب الآخر، كاستدلالنا بالصوت من فعلنا على الاعتماد والكون اللذين يصاحبانه وليس أحدُ المسبّبين مؤثراً في الآخر، فكيف يصحّ قولكم بأنّ العلقة بين الدليل والمدلول إنّما هي بطريقة الأثر، لاغير.

قلنا: الشرطُ إنّما ليس له تأثيرٌ في تحصيل المشروط، ولكن له تأثيرٌ في تصحيحه، فحصولٌ المشروط يدلّ علىٰ صحّة حصوله، وصحّة حصوله يدلّ على الشرط، وهي من تأثيره وكذلك أحدُ المسبّبين إنّما يدلّ أوّلاً علىٰ سببه ثمّ لمّا علم أنّ ذلك السببَ يولّد المسبّبين جميعاً استدللنا بثبوت السبب المولّد على المسبّب الآخر، فقد حصل فيه الاستدلالُ بالأثر أوّلاً على المؤثّر، وبالمؤثّر المولّد على المسبّب ثانياً، فلم يخرج عمّا قلناه.

فإن قيل: أليس المشايخ قسّموا التعليق بين الدليل والمدلول على أربعة أقسام، فقالوا: إمّا أن يدلّ الشّيئ علىٰ ما لولاه لما صحّ، كدلالة الفعل علىٰ فاعله القادر؛ أو على ما لولاه لما وجب، كدلالة الحكم المعلّل علىٰ علّته المؤثّرة فيه؛ أو علىٰ ما لولاه لما اختير، كدلالة القبيح علىٰ جهل فاعله أو حاجته؛ أو على مالولاه لما حَسُنَ، كدلالة المعجزة على صدق من ظهر عليه. فكيف حصرتم

تعلّق الدليل بالمدلول في دلالة الأثر على المؤثّر، والمؤثّر الموجب على الأثر، مع علمنا بأنّ القسمين الآخرين خرجا عمّا ذكرتموه؟.

قلنا: القسمان أيضاً لايخرجان عمّا ذكرناه ألا ترىٰ أنّ القبيح إنّما دلّ علىٰ جهل فاعله أو حاجته، من حيث إنّ جهله بقبحه أو حاجته إليه هوالذي يدعوه إلى فعله ويصير فعلهُ القبيحُ عنده أولىٰ بالوجود. فله هذا الأثر، وهو أنّ وجودَ القبيح صار أولىٰ من عدمه عند هذا الداعي فكان ملحقاً بدلالة الأثر على مؤثّره.

وكذا القولُ في الوجه الثاني، وهو أنّه لولا صدقُ المدّعي لما حَسُنَ إظهارُ المعجز علىٰ يده، فصدقُ المدّعي هوالوجهُ في حُسن إظهار المعجز، ووجهُ الحسن مؤثّر في الحسن، فصحّ أنّه لم يخرج عمّا ذكرناه ولا أثر لهذه الذوات يستدلّ به عليها. الا ترىٰ أنّ صحّة الفعل منه تبارك وتعالى إنّما يقتضي كونه تعالى مبايناً مفارقاً لغيره مباينةً ومفارقةً لمكانها يصحّ منه الفعل.

وكذا تعلّقه بالمعلومات وصحّة الإحكام منه إنّما يدلّ على مباينة ذاته لغيره مباينةً لمكانها يتعلّقُ ويصحّ منه إحكامُ الفعل.

وكذا القولُ في صحّة كونه عالماً قادراً.

ومباينةُ الشيء لغيره إنّما تدلّ على مزيّة الشيء، إذ لم يمكن أن يكون الشيء بنفسه مبايناً لغيره به فحينئذ يحكمُ بأنّه إنّما ميّز غيره بأمر زائد علىٰ ذاته. كما في الشاهد، فإنّ أحدَنا إذا صحّ منه الفعلُ أو إحكامُه ودلّ ذلك علىٰ أنّه مفارق لغيره مفارقةً لمكانها صحّ منه الفعلُ أو إحكامُه، لم يمكن أن يقال: إنّما فارق غيره هذه المفارقة بنفسه وذلك لأنّ له أمثالاً تُشاركه في حقيقته وتُماثله، كجسم الجماد والعاجز وغيرالعالم، ومع ذلك لايصحّ منها الفعلُ ولا إحكامُه، فدعت الضرورةُ إلى إثبات مزية بها فارق غيره.

وليس كذلك فيه تبارك وتعالى. وذلك لأنّه لامثل له فيقال: لوكان

مفارقاً لغيره المفارقة المشار إليها لوجب فيما يماثله أن يصحّ منه الفعل أو إحكامه وأن يصحّ كونه عالماً قادراً.

فثبت أنّه يتصوّرُ كونُه تعالى مفارقاً بنفسه لغيره لابزائد، وتبيّن أنّه لايمكنُ الاستدلالُ بأثر علىٰ ثبوت هذه الذوات المدّعاة. وكذلك ليس هناك مؤثّر موجب يستدلّ به علىٰ هذه الذوات، إذ ليس معه تبارك وتعالى ذاتٌ أُخرىٰ يدّعى فيها أنّها موجبة لهذه الذوات.

ولئن قيل: انّ ذاته تبارك وتعالى هي المقتضية لهذه الذوات.

قيل: ولم اقتضت ذاته هذه الذوات؟ فلابدّ في الجواب من القول بأنّه إنّما اقتضت هذه الذوات لتوجب هذه الصفات لذاته تبارك وتعالى. فيقال: فهلاّ اقتضت ذاتُه تبارك وتعالى هذه الصفات من دون اقتضاء ذوات أُخَر.

يبيّنُ ماذكرناه أنّه ليس القول بأنّ ذاته تعالى اقتضت ذواتٍ أوجبت له هذه الصفات، أولىٰ من القول بأنّ ذاته أوجبت ذوات ثم اوجبت تلك الذوات ذوات أُخَر، ثم اقتضت هذه الذوات ذوات أُخر، ثمّ اقتضت هذه الذوات الأخيرة كونه تعالى على هذه الصفات.

وكذلك القول في اقتضاء مرتبة أُخرىٰ بأنّ توجبِ ذاتُه ذواتٍ، ثمّ تلك الذواتُ ذواتٍ أُخَرَ، ثمّ تلك الذواتُ تقتضي صفاتِه تعالى ومعلومٌ بطلانُ هذا فما يؤدّي إليه وجب أن يكون باطلاً فثبت أنّه لاطريقَ إلى إثبات ذوات أُخَر، سوىٰ ذاته تعالىٰ، تتوقفُ عليه صفاتهُ تعالى المشارُ إليها.

فإن قيل: ولم قلتم إنّ مالا طريق إلى إثباته لايجوز إثباته؟

قلنا: لأنّا لو أثبتنا مالا طريق إليه لم يكن إثبات أمر أولىٰ من إثبات أمرين ومازاد عليهما. فكان يؤدّى إلىٰ إثبات مالا نهاية له من الأجناس والأعيان، ولكان يؤدّي إلى جهالات أُخَر، كأن يجوزَ أن يكونَ هاهنا مانع آخر عن الرؤية زائد على الموانع المعقولة التي عرفناها. وذلك يؤدّى إلى التشكلّ في

المشاهدات، حتى نجوّز أن يحضرنا جسمٌ كثيفٌ ولا نراه، وأن يكون من رأيناه شاباً كهلاً، ولكن لانرىٰ شعراته البيض، لثبوت مانع زائد يمنعنا من رؤيتها، ولا طريق إلى إثبات ذلك المانع، وأن نجوّز أن يكون التصرّف الذي يجب وقوعه بحسب قصدنا ودواعينا، لايكون فعلاً لنا، بل يكون فعلاً لغيرنا. وكذا يلزم في الموجبات حتّى نجوّز أن يكون الحكمُ الذي يجب عند أمر من الأُمور يثبت بثباته ويزول بزواله لايكون صادراً منه، وإنّما يكون حاصلاً لشيءٍ آخر لاطريق لنا إلى إثباته، وذلك جهالة.

وعلىٰ هذا نفىٰ أصحابُ الصفات صفاتٍ زائدةٍ علىٰ ماأثبتوها،فلم يثبتوا له تبارك وتعالى علمين ومالايزيد عليهما، ولاقدرتين ولاحياتين ولا إدراكين ولا إرادتين ولا بقاءين، ولا مايزيد على ذلك لـمّا لم يكن إلى هذه الزوائد طريق، وكذالم يثبتوا لهصفةًخارجةً من قبيل الصفات التي أثبتوها لهلفقد الطريق إليه.

فإن قيل: إذا لم يدلّ دليل علىٰ ثبوت أمر لايجب إثباته علىٰ ماذكرته، ولكن لم لايجوّز ثبوته بأن يقال: كما لم يدلّ علىٰ ثبوته دليلٌ فكذلك لم يدلّ دليل على انتفائه فيجب أن يكون مجوّزاً.

قلنا: إذا جوّزنا ثبوت مالم يدّل عليه دليل أي: ما علمنا قطعاً أن لا دليل عليه لم يكن تجويزُ أمر أولىٰ من تجويز مازاد عليه ولم يثبت أولويّة في تجويز عدد دون عدد، فيجب تجويزُ ثبوت مالايتناهىٰ ومالايتناهىٰ محال ثبوته، وما يؤدّي إلىٰ تجويز ثبوت المحال يكون محالاً.

فإن قيل: لايلزمُ على القول بجواز ثبوت مالا دليل علىٰ ثبوته الجهالاتُ التي ذكرتموها وتجويزُ ماعـدتموها من الأُمور التي علم نفيُها. وذلك لأنّا إنّما نجوّز ثبوت مالم يدلّ دليل على ثبوته باعتبارأن لايدلّ دليل علىٰ انتفائه. فأمّا ما دلّ دليل علىٰ انتفائه فإنّا لانجوّز ثبوته، وقددلّت الأدلةالقاطعة على انتفاء الأُمور التي ذكرتموها.

أمّا ما ذكرتموه في المانع الزائد على الموانع المعقولة التي عرفناها موانع عن الرؤية، فإنّما علمنا انتفاءه من حيث علمنا أنّه لوكان ثابتا لما علمنا وجوب رؤيتنا للمرائي الموجودة بحضرتنا مع كوننا أحياء صحيحي الحواسّ، ومع ارتفاع الموانع المعقولة التي عرفناها موانع لتجويز ثبوت ذلك المانع الزائد: فلمّا علمنا وجوب كوننا رائين عند اجتماع الأُمور التي ذكرناها دلّنا ذلك على أن لامانع سوى ماذكرناه.

وأمّا ماذكرتموه من تجويز كون مايجب وقوعُه بحسب قصودنا ودواعينا وانتفائه بحسب صوارفنا وكراهاتنا فعلاً لغيرنا، فإنّما علمنا أيضاً انّه ليس فعلاً لغيرنا بدليل دلّنا عليه. وهو أنّه لوكان فعلاً لغيرنا، لما وجب وقوعُه بحسب قصودنا ودواعينا ولاانتفاؤه بحسب صارفنا وكراهتنا. فلمّا لم يكن كذلك وكان واجبَ الوقوع بحسب قصودنا كما ذكرناه دلّنا ذلك علىٰ أنّه لا يتعلّقُ بغيرنا.

وما ذكرتموه في الموجب يجري الكلامُ فيه علىٰ هذا النهج، وهو أنّا إنّما علمنا أن الحكم الموجب عنه لايتعلّقُ بغيره من حيث انّه لوتعلّق بغيره لما وجب ثبوته عنده وإن فُقد مافقد، وانتفاؤه عن انتفائه وإن وجد ما وجد فلمّا وجب ثبوته عند ثبوته وإن فقد مافقد وانتفاؤه عند انتفائه وإن وجد ماوجد صار ذلك دليلاً علىٰ أنّه لايتعلّق بغيره.

وأمّا ما ألزمتموه أصحابَ الصفات: ـ من تجويزهم أن يكون لله تعالى علمان وأزيد، وقدرتان وازيد،وحياتان وأزيد ـ فإن لهم أن يقولوا: إنّما علمنا انتفاء الزائد على الواحد في هذه الصفات، لدليل دلّنا على ذلك.

وذلك الدليل هو أنّه لوكان له علم زائد على الواحد أو قدرة زائدة أوحياة زائدة، وكذا القول في جميع صفاته، لوجب ان يتميّز الزائد عن المزيد عليه، فكان يتميّز أحد العلمين عن الآخر، وإحدى القدرتين عن الأُخرىٰ. وكذا

القولُ في جميع الصفات. ومعلومٌ تعذّرُ التميّز بين علم وعلم وقدرة وقدرة وحياة وحياة في صفاته تبارك وتعالى من حيث أنّ جميعَ مايتعلّق به أحدُ العلمين يتعلّق به العلم الآخر. وكذا القول فيما يتعلّق به إحدى القدرتين. فما كان يمكن أن يتميّز البعض عن البعض بتغاير المتعلّق ولابتغاير الموصوف بها، فإنّ الموصوفَ بالجميع ذاته تبارك وتعالى، ولابتغاير الزمان ولابثبوت حكم للبعض دون البعض. فتحقّق أن لايمكن التميّز بين البعض والبعض لوكان هناك الزوائد المشار إليها. فتعذّرُ التميّز كان دليلاً دلّنا على انتفائها. فثبت أنّا إنّما علمنا انتفاء هذه الامور بالأدلّة التي ذكرناها.

وإذا دلّنا الدليلُ على انتفاء هذه الامور، لم يلزمنا تجويزُ ثبوتها، لأنّا إنّما نجوّز ثبوتَ مالم يدلّ دليل على ثبوته بشرط أن لايدلّ دليل على انتفائه، كما أشرنا إليه من قبل.

قلنا: ودليلُنا على انتفاء هذه الامور إنّما هو عدُم الطريق إلى إثباتها. فمن جوّز ثبوت مالايكون إليه طريق يلزمه تجويز ثبوت هذه الاُمورعلى ماذكرناه. وبيانه: أنّا إنّما علمنا أن لامانعَ زائداً على ماعرفناه موانع عن الإدراك من حيث علمنا وجوبَ كوننا مدركين عند كوننا أحياء صحيحي الحواسّ وارتفاع ماعلمناه من الموانع ووجود المدارك . ولوكان هناك مانع زائد، لكان يجبُ أن يجوّزَ عند اجتماع هذه الامور وجودُ مدرك لاندركه لثبوت ذلك المانع الزائد، فكأن يكون تجويزنا لوجودمدرك مع اجتماع ماذكرناه من الاُمور طريقاً لنا إلى إثبات مانع زائد. فلمّا لم يثبت هذاالتجويز لم يثبت ماهو دليلُ ثبوت ذلك المانع فلهذا علمنا انتفاءه.

وكذلك القول في أن تصرّفنا ليس فعلاً لغيرنا، لأنّا إنّما علمنا أنّه ليس فعلاً لغيرنا من حيث إنّه لوكان فعلاً لغيرنا لما كان يجب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا ولا انتفاؤه بحسب صوارفنا وكراهتنا، وكأن يكون نفي وجوب وقوعه

بحسب قصودنا ودواعينا وانتفاؤه بحسب صوارفنا وكراهتنا طريقاً لنا إلى أنّه يتعلّقُ بغيرنا. فعند ما علمنا وجوب وقوعه بحسب قصدنا ودواعينا وانتفائه بحسب كراهتنا وصارفنا، عدمنا ماكان يكون دليلاً علىٰ تعلّقه بغيرنا، فانّا نفينا تعلّقه بغيرنا من حيث إنّه لم يكن معنا طريق إلى انّه يتعلّق بغيرنا.

وكذا القولُ في الموجب الزائد، لأنّه لوكان الموجبُ للحكم غيرالذي علّقنا الحكمَ به لما وجب ثبوتهُ عند ثبوته وإن فقد مافقد، ولا انتفاؤه عند انتفائه وإن وجد ماوجد، بل كان يجوز انتفاؤه مع ثبوت هذا الذي جعلناه موجباً وثبوتُه مع انتفائه. فلمّا لم يكن كذلك كان ذلك انتفاء الطريق إلى ثبوته. فبذلك علمنا انتفاءه.

وكذا نقولُ في نفي العلم الزائد والقدرة الزائدة، لأنّ أصحاب الصفات إنّما علموا نفي الزائد من حيث إنّهم علموا أنّه لوكان هناك مايزيدُ على علم واحد وقدرة واحدة، وحياة واحدة لوجب أن يتميّز البعض عن البعض، وكأن يكون ثبوتُ التميّز طريقاً إلىٰ إثبات الزائد، وحيث فقد التميّز فقد ماهو طريق إلى ثبوت الزّائد، فينفي الطّريقُ إلى الزائد نفوَهُ، فصحّ ماقلناه، من أنّ إثباتَ مالا طريق إلى إثباته يؤدّى إلى الجهالات الّتي ذكرناها.

القول في أنّه تبارك وتعالى يقدر على جميع أجناس المقدورات ومن كلّ جنس على مالايتناهىٰ، وانّه يعلم جميع المعلومات لايعزب عن علمه شئ

والذي يدلّ علىٰ أنّه قادرٌ على جميع أجناس المقدورات ومن كلّ جنس علىٰ مالايتناهىٰ، هو ما قد علمنا أنّه تعالى قادرٌ لذاته من غير مخصّص من قدرة وبينة وإذا كان قادراً من غير مخصّص وجب أن يقدرعلى الكلّ، لأنّ الاقتدار على البعض دون البعض تخصّصٌ، والتخصّصُ يستدعي مخصّصاً بقضيّة العقل، فإذا ارتفع المخصّصُ وجب ارتفاع التخصيص وشاع التعلّق بجميع الأجناس.

وبهذه الطريقة نعلمُ انّه يجب أن يقدرَ من كلّ جنس على مالايتناهىٰ، بمعنىٰ انّه لا عددَ يشارُ إليه إلّا وهو تعالىٰ يقدرُ علىٰ أن يزيدَ عليه، لابمعنىٰ أنّه يصحّ منه إيجادُ مالايتناهىٰ، لأنّه محال. وذلك لأنّه لامخصّصَ يخصّصُ اقتداره ببعض الأعداد دون البعض.

وبمثل هذا نعلمُ أنّه تعالىٰ يعلم جميعَ المعلومات ووجوهها، لأنّه عالم لذاته من دون مخصّص يخصّصه بالبعض دون البعض من طريق نحو إدراك أو نظر أو خبر أو غيرها. وإذا كان عالماً من دون مخصّص، وجب أن يعلم كلّ مايصحّ أن يعلم.

ويبيّن ماذكرناه: أنّ أحداً لوادّعىٰ أنّي أعلمُ ما في هذا البيت من الجواهر من دون أن أبصرها وأخبرني عنها صادق، وفي الجملة علمت ذلك من دون طريق، لكُنّا نقول له وكذا كلّ من يسمع: إنّك ان كنت صادقاً فيما قلتَ فقل

ما في البيت الآخر وأخبر عن عدده و وزنه إن كنتَ تعلمُ هذا من غير طريق فإذا لم يمكنك الخبرُ عمّا في البيت الآخر صدق علمُنا أنّك كاذبٌ فيما تقوله، إمّا بأن لا تكون عالماً أو إن كنت عالماً فإنّما علمته من طريق.

ولايلزمُ تكثّرٌ في ذاته بسبب اقتداره على جميع الأجناس والاعداد، وبسبب كونه عالماً بجميع المعلومات على ما هدىٰ به الأوائل. وذلك لأنّ أحَدَنا قد يعلمُ معلومات كثيرة ويقدرُ على أشياء كثيرة ولا تتكثّرُ ذاته بهذا السبب. ولئن كان في ذاته كثرة لم تكن تلك الكثرة من حيث تعلّقه بهذه المتعلّقات، وإنّما يقتضي ذلك تكثّراً في تعلّقه وتعلّقه حكم ذاته، لانفس ذاته فلايلزم بتكثّر الحكم تكثّر الذات كما في أحدنا، وكما قد ثبت أنَّ مِن حكم المتحيّز صحّةَ تنقّله في الجهات واحتماله للأعراض ومنعه مثله من أن يحصل بحيث هو وصحّة إدراكه بالطريقين لمساً ورؤيةً، فتكثّرت أحكامه، ولم يلزمه بهذا التكثّر تكثّرٌ في نفس المتحيّز، ولهذا نظائر كثيرة، وفيما ذكرناه كفاية.

القول في كيفيّة كونه تعالى مريداً

إن قال قـائل: أتقولون إنّ الله تـعالى مـريدٌ لذاته، كما يقـوله النجّار؟ أو إنّه مريد بـإرادة قديمـة، علىٰ ماتقـوله الصفاتيّـة؟ أو بإرادة محدثة، كما يقـوله بعضُ أصحابنا؟

قلنا: إضافـةُ الصفة إلى النفس أو المـعنى فرعٌ علىٰ ثبـوتها، ونحن لا نثبت له ـتبارك وتعالى ـ بكونـه مريداً، أمراً زائداً علىٰ داعيه، علىٰ ما فصّلنا القول فيه، فكيف نجعله ذاتيّاً او معنويّاً.

فإن قيل: إذا ذهـبتم إلى أنّ المرجع بـكونه مريداً إلى داعيه، وداعـيه المرجع به إلى كونه عالماً لذاته، فقد قـلتم بأنّه مريد لـذاته، فكيف تـمنعون من إضـافة كونه مريداً إلى الذات؟

قلنا: هو تـبارك وتعالى عالم لـذاته، ولكن داعيـه ليس مطلقَ كونـه عالماً. ألا ترىٰ بأنّـه يـعلمُ ذاته وكذا يـعلمُ وجود الموجـودات، ولا يـدعوه علمـه بـذاته وبوجود الموجودات إلى شيءٍ.

فإن قيل: فكـونُه عالماً بالمعلوم الذي يكونُ داعياً له إلى إيجاده أيضاً نفسيّ، فهو مريدٌ لنفسه علىٰ قولكم هذا.

قـلت: كونهُ عالماً بـذلـك المعلوم وإن كان نفسـيّاً، إلّا أنّ دعوته إلى الفعل حـكم كونـه عالماً، فـلا يضاف إلى النفس. كما أنّ كـون أحدنا عـالماً بأنّ له في

فعل نفعاً أو دفع ضرر يدعوه إلى ذلك الفعل، ثمّ كونه عالماً صادر عن المعنىٰ فيكون معنوياً عند المشايخ، ثمّ دعوته إلى الفعل لا تسند إلى المعنىٰ. وبالجملة إطلاقُ القول بأنّه مريد لذاته يوهمُ أنّا نذهبُ مذهبَ النجار في المسألة وانّا نثبته تعالىٰ مريداً لجميع الكائنات، وهذا خلاف يذهب إليه.

والذي يدلّ على فساد ما ذهب إليه النجار في هذه المسألة، هو أنّه تعالى لوكان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لكلّ ما يصحّ أن يكون مراداً. كما أنّه لمّا كان عالماً لذاته، وجب أن يكون عالماً بكلّ مايصحّ أن يعلم، وكلّ ما يصحّ حدوثه يصحّ أن يكون مراداً، وكان يجب أن يكونَ مريداً لكلّ ما يصحّ حدوثه، وفي ذلك لزومُ كونه مريداً لحدوث الكفر من المؤمن، لأنّه صحيح الحدوث، وقد أجمعت الأُمّة علىٰ أنّه تعالى لايريد الكفر من المؤمن، وكان يلزمُ أن يريدَ حدوثَ كلّ ما نهىٰ عنه، لصحّة حدوث جميع ذلك، فقد علمنا أنّه كارهٌ لما نهىٰ عنه، وكان يلزم أن يكون مريداً لها كارهاً لها في حالة واحدة، وهو محال. وبمثل هذه الطريقة يعلم أنّه لايجوز ان يريد بإرادة قديمة من حيث انّ عند أصحاب الصفات القديمة أنّ تعلّق الإرَادة القديمة عامّ في جميع المرادات.

ومن وجه آخر: وهو أن يكون إثبات قديم آخر معه، وسنبيّن أنّه لايجوز أن يكون في الوجود قديم سواه تعالى.

وامّا اصحابُنا فإنّهم لمّا أثبتوا كونه تعالى مريداً حالة زائدة علىٰ سائر أحواله قالوا: لايخلوا تلك الحالة من أن تكون مستحّقة لنفسه تبارك وتعالى أو لغيره. وغيره إمّا أن يكون موجباً أو مختاراً والموجب إمّا أن يكون معدوماً أو موجوداً، والموجود إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً.

قالوا: ولايجوز أن يستحقّ تعالى صفته بالفاعل، وأبطلوا كون تلك الحالة مستحقّة للنفس أو للمعنى القديم بما ذكرناه، وأبطلوا كونها مستحقّة لمعنى معدوم، بأن قالوا في العدم ضدّ الإرادة من الكراهة، فليس القديم بأن يكون

مريداً بإرادة معدومة أولىٰ من أن يكون كارهاً بكراهة معدومة مضادّة لها، فيلزم أن يكون مريداً للشيئ كارهاً له في حالة واحدة، وهذا محال. فلم يبق الا أن يستحقّه لمعنى محدث.

ثمّ قالوا: ذلك المعنىٰ المحدثُ لايخلو من أن يحلّ ذاته، وهو محال، لأنّ ذاته تعالى ليست محلاً للحوادث أو يحلّ غيره، وهو الثاني من القسم ثمّ قالوا: ذلك الغير إمّا أن يكون حيّاً أو غير حيّ. إن لم يكن حيّاً لم يصحّ وجود الإرادة فيه، وإن كان حيّاً كانت الإرادة مختصة بذلك الحيّ، لأنّه تبارك وتعالى لايكون بتلك الإرادة مريداً، إذ لوكان مريداً بإرادة توجد في حيّ، لوجب أن يكون كارهاً بكراهة توجد في حيّ آخر، وكان يلزمه إذا أراد أحد الحيّين ماكرهه الآخر أن يكون تعالى مريداً لذلك الشيئ كارهاً له في حالة واحدة، وهذا محال، قالوا: فلم يبق إلّا أن تكون الإرادة التي يريد بها موجودة لا في محلّ.

القول في أنّه تعالى لايستحقّ صفة زائدة على ماذكرناه

ذهب ضرارُبن عمرو الضبّيُّ إلى أنّ لله تعالى ما ئيّةً زائدةً علىٰ سائر صفاته، وزعم أنّه لايعلمها إلّا الله تبارك وتعالى. وقد ناقض في قوله هذا، من حيث انّه قال: أعلمُ انّ له مائيّةً، ثمّ قال: لايعلم تلكُ المائيّة الإالله.

وهذه مناقضة ظاهرة. وبيانه أن نقول له: أتعلم أنّ له هذه المائيّة أو لا تعلم؟ فإن قال: لا أعلمُ أبطلَ قولهُ كفانا مؤونةَ جدالته ومناظرته، من حيث أقرّبأنّه أثبتَ ما لايعلمه، وإن قال: أعلم أنّ له هذه المائيّة، قلنا: فقد أبطلتَ قولك: إنّه لايعلمها إلّا هوتبارك وتعالى.

فإن اعتذر من لزوم المناقضة بأنّ يقول: أنا إنّما أعلم تلك المائيّةَ على الجملة، واللهُ يعلمها على التفصيل، وكان مرادي بقولي لا يعلمها إلّا الله تعالى، أنّه لايعلمها على التفصيل غيره، ولا يكون في كلامي تناقضٌ.

قلنا: وإذا قنعتَ من الفرق بينك وبينه تبارك وتعالى في العلم بتلك المائيّة بالجملة والتفصيل، فاقنع بمثله في استدلالك علىٰ إثبات هذه المائيّة، وفي ذلك إبطال استدلالك. وذلك لأنّه يحتجّ في إثبات هذه المائيّة بإجماع الأُمّة علىٰ أنّه تبارك وتعالى أعلمُ بنفسه منّا. فلولم يثبت له من الصفات إلّا ماعلمناه لما كان هوأعلمُ بنفسه منّا.

فنقول له: معنىٰ ذلك أنّه يعلمُ من تفاصيل أوصافه بكونه مريداً كارهاً

مدركاً، ومن تفاصيل متعلّقات أوصافه بكونه قادراً عالماً مالا نعلمه، لا ما نعلمه علىٰ هذه الصفات علىٰ طريق الجملة، وهو يعلم التفاصيل التي أشرنا إليها، فنقول: هذا هو معنىٰ كونه أعلمَ بنفسه منّا، كما انّه فصّل بين علمه بالمائيّة وبين علمه تعالى بها بالجملة والتفصيل.

ثم يقال له: يلزمك علىٰ هذا القول أن تثبت له تبارك وتعالى مائيّة لا يعلمها إلّا أنبياؤه، لأنّ الأُمّة كما أجمعت علىٰ أنّه أعلمُ بنفسه منّا، أجمعت علىٰ أنّ أنبياءه، عليهم السلام، أعلمُ به منّا. وكذلك يلزمه أن يثبت لكلّ شيءٍ مائيّةً لا يعلمها إلّا هو، لأنّ الأُمّة أجمعت أيضاً علىٰ أنّه تعالى أعلمُ بكلّ شيءٍ منّا.

ثمّ الذي يدلّ علىٰ أنّه لامائيّةَ له تبارك وتعالى ماقد علمنا أنّه لا طريق إلى إثباتها. ومالا طريق إلىٰ إثباته لايجوز إثباته علىٰ مابيّنّاه من قبل.

يبيّن ماذكرناه ـ من أنّه لاطريقَ إلىٰ إثبات مزيّة له تبارك وتعالى ـ أنّ الطريق إلى إثباته تبارك وتعالىٰ إنّما هو افعاله لاغير، وصفاته تبارك وتعالى إنّما تثبت من هذا الطريق أيضاً بانّ يدلّ على الفعل عليه أو وجه من وجوهه أو واسطة من وسائطه، ومعلومٌ أنّ الفعل ووجوهه ووسائطه لايدلّ شيءٌ منها علىٰ أنّ له مائيّة.

وإنّما قلنا ذلك، لأنّ الفعل نفسه يدلّ علىٰ ثبوته تبارك وتعالى، وصحّته تقتضي كونه قادراً، وإحكامه يدلّ علىٰ كونه عالماً، ووقوعه علىٰ وجه دون وجه يقتضي كونه مريداً، على مابيّنا القول فيه، وصحّة كونه عالماً قادراً يدلّ علىٰ كونه حيّاً، وكونه حيّاً يقتضي كونه مدركاً عند وجود المدركات، ووجوب انتهاء الحوادث إلىٰ اوّل يقتضي كونه قديماً. وليس وراء ذلك شيءٌ آخر يمكن الاستدلال به علىٰ أنّ له مائيّة.

يزيد ماذكرناه وضوحاً أنّه ليس إثباتُ مائيّة له تبارك وتعالى، والحالُ

ما وصفناه، أولىٰ من إثبات مائيّتين ومن إثبات كيفيّة أُخرىٰ، ومن إثبات كيفيّة أُخرىٰ ومن إثبات ثالث ورابع، لأنّ للكلّ إثبات مالا دليل عليه، فيجب بطلانه.

فإن قيل: أفتصفونه تبارك وتعالى بالصفة الخامسة التي أثبتها أبوهاشم؟

قلنا: لا، وذلك لأنّه لايدلّ علىٰ إثبات تلك الصفة دليل ولاطريق أيضاً إليه، ولايجوز إثباتها علىٰ ما مضى القول فيه.

فإن قيل: كيف تقولون لاطريق إليها؟ وقد استدلّ أصحاب أبي هاشم عليها بالمخالفة وبوجوب كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً.

أمّا استدلالهُم بالمخالفة فهو أنّ قالوا: قد ثبت أنّه تعالى بخلاف الذوات المحدثات، فلايخلو من أن يكون مخالفته لها لأمر اولا لأمر. وباطلٌ أن يكون لالأمرٍ، لأنّه لوكان كذلك لم يكن بأن يكون مخالفاً أولىٰ من أن يكون مماثلاً. وإذا كان لأمرٍ، فذلك الأمرُ إمّا أن يكونَ ذاتَه تبارك وتعالى، أوصفةً من صفاته، أو كيفيّة صفةٍ من صفاته.

قالوا: ولايجوزُ أن يخالف بمجرّد الذات، لأنّ مخالفه أيضاً ذاتٌ، فتعيّن أنّه يخالفه بصفاته أو كيفيّات صفاته.

قالوا: وصفاته تنقسم إلىٰ صفات ذات وإلى صفات المعاني، ككونه مريداً وكارهاً، وإلى صفة يستحقّها لالنفسه ولا لمعنى، ككونه مدركاً، وإلى صفات الفعل، ككونه خالقاً ورازقاً ومنعماً ومتفضّلاً، وكيفيّة صفاته وجوب كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً.

قالوا: ولايجوز أن يخالف بصفات المعاني أو التي يستحقّها لا للنفس ولا للمعنىٰ، أوبشيء من صفات الأفعال، لأنّ جميع هذه الأوصاف أُمورٌ متجدّدة والخلافُ يسبقها، ثمّ وصفات الأفعال ليست أُموراً راجعة إلى ذاته تعالى، حتى

يخالف بها، إذ معنىٰ كونه خالقاً وجودُ الخلق منه[١] ومعنىٰ كونه رازقاً محسناً وجودُ الرزق والإحسان منه، لايفيد أمراً زائداً علىٰ هذا.

قالوا: ولايجوز أن يخالف بكونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً، لأنّ فيما يخالفه من يستحقّ هذه الصفات، كأحدنا، فإنّ الواحد منّا قادر عالم حيّ موجود.

قالوا: ولايجوز أن يخالف بكيفيّة هذه الصفات وهي وجوبها، لأنّ الخلاف إذا لم يقع بأصل الصفة لايجوز وقوعه بكيفيّتها، فتعيّن أنّه إنّما يخالف بأمر وراء هذه الامور، وهوالذي نريد إثباته.

وأمّا استدلالهم بوجوب كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً موجوداً علىٰ تلك الصفة، فتحريره أن قالوا: هذه الصفات قد استحقّها تعالى فاستحققناها أيضاً. ثمّ كانت واجبةً له تبارك وتعالى جائزةً في حقّنا، فلولا أمر يخصّه[٢] تبارك وتعالى، وإلّا لوجب أن تكون واجبة في الموضعين أو جائزة فيهما، وقد علمنا خلاف ذلك. وذلك الأمر هوالذي نريد إثباته.

قلنا:[٣] أما الكلام على الطريقة الأُولىٰ فهو أنّ نقول لايصحّ الاستدلال بالمخالفة علىٰ ثبوت مايؤثّر فيها، لانّ العلم بالمخالفة لايحصل من دون العلم بما يقدر مؤثّراً فيها.

وأصحاب أبي هاشم يوافقون علىٰ هذا ويقرّون به ويقولون: العلمُ بالمخالفة يتفرّعُ على العلم بما يؤثّر فيها جملة أو تفصيلاً، كما أنّ العلم بالحسن والقبح يتفرّع على العلم بما يؤثّر فيهما جملةً أو تفصيلاً.

ثم وتحديدُ هم المختلفين بأنّهما الشيئان اللذان لايسدّ أحدُهما مسدّ الآخر فيما يرجع إلىٰ ذاتيهما يشعِرُ بأنّ العلم بالمخالفة لايحصل إلّا مع العلم بما يؤثّر فيهما.

---

(١) م: جهته.

(٢) م: يختصه.

(٣) م: قلت.

وذلك لأنّه لايمكن أن يعلم أنّ أحدَ الشّيئين لاينوبُ منابَ الآخر فيما يرجع إلى ذاتيهما مع انتفاء العلم بما يرجع إلى ذاتيهما.

إذا ثبت وتقرّر أنّ العلمَ بالمخالفة إنّما يحصلُ مع العلم بما يؤثّر فيها لم يمكن الاستدلالُ بالمخالفة على إثبات مايؤثّر فيها، إذ من حقّ الدليل وممّا يكون طريقاً[١] إلى أمر أن يكون العلمُ به سابقاً على العلم بذلك الأمر.

ثمّ يقال: والمخالفة ليست حكماً زائداً على الذات، إذ معناها كونُ أحد الشيئين غير مساو للشيْ الآخر في حقيقتها، وهذا آيل إلى النفي. بخلاف صحّة الفعل وصحّة الإحكام، واحتمال الجواهر للعرض، وصحّة تنقله إلى الجهات، إلى غير ذلك، لأنّ جميع ذلك آثار صادرة عن الذوات زائدة عليها، فيمكن أن نطلب لها علّة. والمخالفةُ بخلاف ذلك، لأنّ المرجع بها إلى ماذكرناه من نفي المساواة بين الشيئين فيما يرجع إلى حقيقتهما. ولئن جاوزتا[٢] عن ذلك، فلم لايجوز أن يخالف تعالى غيره من المحدثات بذاته المقدّسة.

وقولهم: «مخالفه[٣] أيضاً ذات» نقول عليه: إنّما وقع الاشتراكُ بين ذاته تعالى وبين ذات غيره من المحدثات في التسمية. وإلّا فأين حقيقةُ ذاته تعالى من حقيقة ذات غيره. ما وقوعُ لفظ الذات على الحقائق المختلفة إلّا كوقوع لفظ العين على حقائقه المختلفة، فغيرُ مسلّم أن ذات غيره كذاته تعالى، حتّى أنّه لايجوز وقوع الخلاف بمجرّد ذاته.

ومن عجيب القول أنّهم يذهبون إلى أنّ مجرّد الذات غير معقول ولا معلوم، ثمّ يقولون: الذوات كلّها مشتركة متساوية في الذاتيّة، ويبنون عليه القول بأنّه تعالى لايجوز أن يخالف مايخالفه بذاته. فما لايكون معقولاً ولا معلوماً، كيف

---

(١) م: مايكون طردهما.
(٢) م: جازتا.
(٣) م: مخالفته.

يعلم التساوي أو الاختلاف فيه.

ثم نقول: وكما أنّ الذوات كلّها اشتركت في كونها ذوات عندكم، فكذلك الصفات كلّها اشتركت في كونها صفات، فلئن كان اشتراكُ الذوات في الذاتيّة يمنع من وقوع الخلاف بالذوات فليمنع اشتراكُ الصفات في الصفتيّة من وقوع الخلاف بها أيضاً.

فإن قالوا: الصفات اشتركت في التسميّة بأنّها صفات وإلّا فهي مختلفات.

قلنا: فاقبلوا منّا مثله في الذوات، فإنّها أيضاً إنّما اشتركت في التسمية بأنّها ذوات وإلّا فهي حقائق مختلفة، وإن قالوا: نحن لانقول إنّ الصفات مختلفة، وإنما نقول: الموصوفات مختلفة.

قلنا: فالذوات المختلفة كلّها اشتركت في كونها موصوفات فيجب أن لايخالف البعض البعض بأنّه موصوف.

فان قالوا: إنّما يخالف بعض الأشياء بعضه، لابأنّه موصوف مائل بأنه موصوف مخصوص، وذلك ممّا لايشترك فيه المختلفات.

قلنا: والذوات أيضاً عندنا إنّما يخالف بعضها بعضاً، لأنّ كلّ واحد منها مخصوص بنفسه.

فإن قالوا: لايمكنكم أن تقولوا في الذوات المجرّدة مانقوله في الذوات المخصوصة، وذلك لأنّا إذا ما نقوله في الذواتِ المجردةِ قلنا: ذوات مخصوصة أشرنا في خصوصيّتها إلى صفتها التي هي عليها، فيتصوّرُ أن تكون مخصوصة بالصّفة. وليس كذلك ما تقولون، لأنّكم لا تُثبتون أمراً وراء الذات، فكيف تكون الذّات مخصوصة بنفسها؟

قلنا: وأنتم إذا قلتم إنّ الذات مخصوصة بصفة، أفهي مخصوصة بصفة، أيّة صفة كانت؟ أو تعنون به كونَها مخصوصة بصفة خاصّة لها حكم مخصوص. إن قلتم بالأوّل فالذوات كلّها مشتركة في المعنى الأوّل وإن قلتم بالثاني وهو أنّها

مخصوصة بصفة خاصّة، قلنا: والصفة كانت خاصّة باعتبار آمر آخر أو بنفسها كانت خاصّة إن قلتم بالأوّل لزمكم التسلسلُ، وإن قلتم بالثاني، قلنا: فاقنعوا منّا بمثله في الذوات، إذ قد حصل الاتفاق على أنّه يمكن أن يكون الأمر مخصوصاً بنفسه من دون أمر زائد.

فإن قالوا: إنّما نعنى بالذات المعلوم، ولاشكّ في أن المعلومات اشتركت في كونها معلومات، فلايلزمنا ماقلتموه من أنّ مالايعلم كيف توقعون الاشتراك فيها؟

قلنا: فكيف يجوز القولُ بأنّ المفهوم من الذات هو المفهوم من المعلوم، مع ماقد علمنا أنّ المعلوم إنّما يكون معلوماً باعتبار تعلّق العلم به حتّى لولم يعلمه عالم، لم يكن معلوماً. وهذا الاعتبار ساقط في كونه ذاتاً والمفهوم منها.

ومن وجه آخر: لايصحّ المصيرُ إلى أن معنىٰ الذات هو معنى المعلوم عند أبي هاشم وذلك أنّه لاشكّ في أنّ أبا هاشم يعللّ صحّة كون المعلوم معلوماً بكونه ذاتاً على صفة، فلو كان المفهومُ من الذات هو المفهومَ من المعلوم عنده لكان كأنّه قال إنّما يصحّ كونُ الذاتِ ذاتاً لأنّها ذات. وإنّما يصحّ كونُ المعلوم معلوماً، لأنّه معلوم. وذلك فاسد، لأنّ صحّة ثبوت الشيْ لايكون معلّلاً بثبوته، بل يمكن أن يستدلّ بثبوت الشيْ علىٰ صحّة ثبوته التي هي بمعنى نفي الاستحالة.

ألا ترىٰ أنّه لايصحّ أن يعلّل صحّةُ كونه قادراً بثبوت كونه قادراً، وصحّةُ كونه عالماً بثبوت كونه عالماً، وإنّما يعلل صحّة الصفتين بكونه حيّاً. وكذلك لايجوز أن يعلّل صحّةُ التحرّك بثبوت التحرّك، وإنّما يعلّل بالتحيّز. بلىٰ يستدل بثبوت كونه قادراً عالماً علىٰ أنّهما لايستحيلان، فأمّا أن يعلّل صحّة ثبوتهما بثبوتهما فلا.

ثمّ نقول: وهَبْ أنّه يصحّ تفسير الذات بالمعلوم علىٰ مذهب أبي هاشم،

فإنّا نقول في المعلوم مثل قولنا في الذات: من أنّه ماوقع اشتراك بين المعلومات في أمر معنويّ، وإنّما وقعت الشركة بينهما في التسمية بأنّها معلومة، ألا ترىٰ أنّ السواد معلوم بأنّه سواد، والبياض معلوم بأنّه بياض، والجوهر بانّه جوهر، والاشتراك بين هذه الأعيان المختلفة في أمر معنويّ.

يزيد ماذكرناه وضوحاً أنّه لا وصفَ للمعلوم بكونه معلوماً إلّا[1] تعلّق العلم به ولايكتسب له حالاً. فإذاً ليس هناك إلّا تعلّق المعلوم والمعلومات، فإن نظرنا إلى العلوم فهي حقائق مختلفة، فأين اشتراك معنويّ بينها.

فإن قيل: ألسنا نفهمُ من قولنا: «معلوم على الإطلاق»، معنًى ،لا التفات له إلى سواد أو بياض أو جوهر أو شيئ من المعيّنات[2]. وكذا القول في قولنا: «ذات على الإطلاق» كما يفهم من قولنا «حيوان على الإطلاق»، معنًى لايلتفت إلى إنسان أو جمل أو فرس أو معيّن من الحيوانات. وكذلك القول في المفهوم من سائر أسماء الأجناس المطلقة، فنقول: المعلومات اشتركت في ذلك المفهوم المطلق، فلا يجوز أن يقع بين المعلومات خلاف بما اشتركت فيه.

قلنا: هذا إشارة إلى تصوّر الحقائق التي هي علوم بحقائق الأشياء التي لا متعلّق لها فإنّه إن كان في الوجود علم لامتعلّق له، فليس ذلك العلم إلّا هذه العلوم. وإذا كان كذلك فهذه علوم ثابتة للعاقل وليس لها معلوم خارج عقله، حتىٰ يدّعى اشتراك الأعيان المختلفة فيه، الأ ترىٰ أنّ السواد لم يثبت فيه لونيّة مطلقة، بل هو لون بما هو سواد. وكذا القول في البياض، فإنّه لون بما هو بياض، فليس في واحد منهما لونيّة على الإطلاق، فثبت أنّ هذا المفهوم المشار إليه ليس شيئاً يثبت في الأعيان حتّىٰ يدّعى الاشتراك فيها.

---

(١) م: اي.

(٢) م: المغيبات.

فإن قيل: المعنيّ بالذات الّتي نقول[١] الذوات كلّها اشتركت فيه هو مايصحّ أن يعلم، لاالمعلوم الذي تعلّق العلمُ به.

قلنا: فهذا القول يُنبئ عن أنّ الذات هي التي يصحّ كونها معلومة. والذي يصحّ أن يكون معلوماً في السواد إنّما هو أنّه سواد حتّى لودفعنا أنّه سواد من الوهم لما صحّ أن يكون معلوماً وكذا القول في البياض، وكذا القول في الجوهر، فإنّه إنّما صحّ أنّ يعلم لأنّه جوهر. ولو رفعت كونه جوهراً من الوهم، لما صحّ أن نعلمه[٢]. فتبيّن أنّه ليس بين هذه الأعيان اشتراك معنويّ فيما يصحّ كونها معلومات. فثبت بهذه الجملة أن لامعنىٰ لقولهم: اشتركت الذوات في معنى الذاتيّة، فلايصحّ وقوع الخلاف بها.

ثمّ نقول: ولو تجاوزنا عن هذه المناقشات وساعدناكم علىٰ أنّ الذوات اشتركت في حقيقة معنويّة، وأنّها إنّما تخالف بصفات تكون عليها، كان ذلك مصيراً إلى أنّ الصفات تختلف، لا الذوات، لاالشيئ لايصير مخالفا لغيره في نفسه بأن ينضمّ إلى كلّ واحد منها شيئ يخالف ماينضمّ إلى الآخر، كالجوهرين إذا حلّ أحدَهما سوادٌ والآخرَ بياضٌ، فإنّ المختلفين في هذه الصورة إنّما هما السواد والبياض لا الجوهران.

ثمّ يقال لهم: ولونزلنا عن هذه المناقشة أيضاً وسلّمنا لكم تسليمَ جدل، أنّ المخالفة إنّما تقع بين الذوات بالصفات، فلم لايجوز أن يخالف القديم، جل جلاله، مايخالفه بكونه قادراً عالماً حيّاً. قولهم: «هذه الصفات حاصلة لمخالفه»، غيرُ مسلّم وذلك لأنّ المخالفة حكم راجع إلى آحاد الذات، وليست من الأحكام الراجعة إلى الجمل، كصحّة الفعل وصحة الأحكام وصحّة كونه

---

(١) م: تقول.

(٢) م: يعلمه.

عالماً قادراً. فإذا قلنا في جملة إنّها مخالفة لشئ مخالفةً حقيقيّةً، إنّما نعني به أنّ كلّ جزء منه مخالف له. كما إذا وصفناه جملةً بأنّها موجودة، فإنّما نعني أنّ كلّ جزء منه موجود، وبيانه أنّ جملة الواحد منّا يخرج عن كونها جملةً بالتفرّق والتشذّب ولايخرج عن كونها مخالفة له تبارك وتعالى ولكلّ مايخالفه من الأعراض.

إذا تقرّر هذا، فالقديم، جلّ جلاله، مخالفٌ لكلّ ذات من الذوات المحدثة، وكلّ ذات من الذوات المحدثة، مخالفة له تبارك وتعالى. وإذا كان كذلك فلا ذاتَ واحدةً من الذوات المحدثة تكون قادرة عالمة حيّة، فلم يشارك القديم تعالى مايخالفه في شئ من هذه الصفات.

ثمّ يقال لهم: قولكم: «لايجوز أن يشارك الشئ غيره في الصفة التي بها يخالفه»، تعنون به في عين تلك الصفة أو فيما يماثلها أو في قبيلها؟ أمّا العينُ فمحالٌ وقوعُ الشركة فيها في المتماثل والمختلف جميعاً. وإن عنيتم المتماثل، فانّكم تذهبون إلىٰ أنّ صفة القادر في القادرين صفات مختلفة، إذ يستحيل اقتدار القادرين علىٰ مقدور واحد. فعلىٰ هذا ماشارك القديم، جلّ جلاله، مايخالفه في صفة تماثل صفته بكونه قادراً. وإن عنيتم أنّه لايجوز أن يقع الشركة بين المختلفين في قبيل الصفة التي بها يختلفان، فذلك باطل بالقُدَر، لأنّها عندكم مختلفة، ومع ذلك فكلّ قدرة شاركت الأخرىٰ في قبيل الصفة التي بها خالفتها. وكذا القول في الأصوات المختلفة والإرادات المختلفة، لأنّها على اختلافها اشتركت في كونها مسموعة. وكذا القول في الطعوم والروائح المختلفة والإرادات المختلفة وغير ذلك.

ثمّ يقال: وهَبْ أنّ مخالفه ـ تبارك وتعالى ـ مشاركه في صفات هي في حكم المماثلة لصفاته ـ تبارك وتعالى ـ بكونه قادراً عالماً حيّاً. فإنّما يقدح ذلك في الخلاف إذا كانت الصفات ذاتيّة في الموصوفين، لأنّ حقيقة المختلفين هكذا

تقتضي، إذ حقيقتهما هما الشيئان اللذان لاينوب أحدُهما منابَ الآخر فيما يرجع إلى ذاتيهما على ما مضى، وإذا كان كذلك فمعلومٌ أنّ هذه الصفات ليست ذاتيّة في مخالفه تبارك وتعالى، فلا يقدح في الخلاف. ألا ترى أنّه تبارك وتعالى قادر عالم حيّ لذاته، ومخالفه الذي فرضتموه ليس قادراً عالماً حيّاً لذاته، وإنّما هو متحيّز لذاته أو جوهر لذاته، ولا شك في أنّ المتحيّز لذاته لاينوب مناب القادر لذاته، ولا القادر لذاته ينوبُ منابَ المتحيّز لذاته، فإذا كان كذلك فقد وفّينا الخلاف حقّه.

أمّا قوله: «لايجوز وقوع الخلاف بكيفيّة الصفة، إذا لم يقع بأصل الصفة»، فباطل. وذلك لأنّه أيضاً يوقع الخلاف بالصفة باعتبار كيفيّتها. وبيان ذلك بأن يقال: له الصفة الخامسة التي أثبتها، لولم تكن ذاتيّة بل كانت متجدّدة أفكنتَ توقع الخلافَ بها، فلابدّ من أن يقول لا، فحينئذ يقال له: فهل هذا إلّا اعتبار الكيفيّة للصفة، في المخالفة. ويقال له أيضاً: أليس يصحّ منه تبارك وتعالى الجواهرُ أو الأجناسُ المخصوصة من الأعراض التي لانقدر عليها، أفصحّة إيجاد هذه الأجناس معلّلة بكونه قَادراً؟ فهذا ممّا لا وجه له، لأنّ أحدنا قادر، ولانقدر على هذه الأجناس، فلابدّ من أن يقال: إنّما صحّ منه هذه الأجناس، لأنّه قادر لذاته لابقدرته، فحينئذ نقول له: وهل هذا إلّا تعليل الحكم بالصفة، باعتبار كيفيّتها؟

فإن قالوا: نحن لانعلّل هذا الحكم بالكيفيّة وحدها، وإنّما نعلّل بالصفة لمكان كيفيّتها.

قلنا: وكذلك مخالفك في المذهب الأوّل لايعلل مخالفة القديم ـ تبارك وتعالى ـ لما يخالفه بمجرّد كيفيّة هذه الصفات، وإنّما يعلّل بهذه الصفات لمكان كيفيتها.

وأمّا الكلامُ على الطريقة الثانية، وهي قولهم: «هذه الصفاتُ واجبةٌ له

ـ تبارك وتعالى ـ جائزة في حقّنا»، فوجب أنّ يكون وجوبُها له ـ تبارك وتعالى ـ لمزيّة تثبت فيه وهي التي نريد إثباتها، فهو أن نقول: ما تعنون بوجوب هذه الصفات له تبارك وتعالى؟ أتعنون به استمرارها مطلقاً؟ ام تعنون به أستمرارها لم يزل؟ أم تعنون به استحالة خلافها، أي: استحالة أن لايكون موصوفاً بها؟ إن أردتم الأوّل، فاستمرارُ هذه الصفات قائمٌ فينا، لأنّها أيضاً مستمرة لنا. وإن عنيتم الثاني وهو أزليّة هذه الصفات، فإنّها إنّما كانت ثابتة له ـ تبارك وتعالى ـ لم يزل، لأنّها ذاتيّة له تعالى صادرة عن ذاته الأزليّة، ولايتوقف على شروط مترقبة ولاحاجة إلى إثبات مزيّة. وإن عنيتم الثالث وهي استحالة خلافها، أفهذه الصفات واجبة له تعالىٰ وجوباً مطلقاً باعتبار ذاته فحسب، أو باعتبار أمر وراء الذات، إن وجبت باعتبار أمر وراء ذاته؟ قلنا: فإذا علمتم وجوبَها باعتبار أمر وراء الذات، لم يمكنكم الاستدلالُ بهذا الوجوب علىٰ إثبات أمر وراء الذات، لأنّكم إنّما علمتم على هذا التفسير الوجوبَ باعتبار ذلك الأمر، ومن حقّ الدليل أن يكون العلم به سابقاً للعلم بالمدلول.

ثم وفيه وجهٌ آخرُ من الفساد: وهو أنّ فيه أخذَ المدلول في الدليل. وبعد، فأنّ هذا الوجوب قائم في اتصافنا بهذه الصفات، لأنّها أيضاً واجبة فينا باعتبار أمر وراء ذواتنا، وهي المعاني الموجبة لها عندكم وإن وجبت مطلقاً باعتبار ذاته من دون اعتبار أمر آخر، فتعليل هذا الوجوب ينقضه، أي ينقض إطلاقه. ألا ترىٰ أنّهم قالوا: وجبت هذه الصفات مطلقاً باعتبار ذاته فحسب، ثمّ قالوا عند التعليل: إنّها لاتجب باعتبار ذاته فحسب وإنّما تجب باعتبار أمر آخر. وهذا تناقض ظاهر.

يؤكّدُ ماذكرنا من أنّ هذا الوجوب لايجوز تعليله أنّهُم يستدلّون في جملة مايستدلّون على الصفاتيّة، بأنّ هذه الصفات واجبة له تبارك وتعالى، والصفة بوجوبها تستغني عمّا يؤثّر فيها. يزيده تأكيداً أنّ الصفة التي يثبتها أبوهاشم بهذه

الطريقة إنّما يغنيها عن أمر يؤثّر فيها ويمتنع من تعليلها لوجوبها، إذ لوكانت جائزة غير واجبة لما امتنع عن تعليلها.

فإن قالوا: لانعني بالوجوب وجوباً معلّقاً من دون اعتبار أمر آخر. ومع ذلك فإنّه لم يثبت هذا الوجوب في حقّنا. وذلك لأنّه إنّما وجب فيه تبارك وتعالى هذه الصفات باعتبار صفته الذاتيّة، وفينا إنّما وجبت باعتبار المعاني التي توجبها، فلامساواة بين الشاهد والغائب في وجوب هذه الصفات.

قلنا: وجوبُ هذه الصفات فيه تبارك وتعالى باعتبار صفته الذاتيّة ممّا لايمكنكم أن تعلموه قبل إثبات تلك الصفة وأنتم بعدُ في إثبات تلك الصفة بهذه الطريقة، فكيف تعلمون وجوبَها باعتبار تلك الصفة. فأنتم بين أمرين في هذه المقام إمّا أن تقولوا: نعلم وجوبها مطلقاً من دون اعتبار أمر وراء ذاته، وهذا يقتضي أن لايعلّل، لأنّ في تعليله نقض الوجوب على ما بيّناه؛ وإمّا أن تقولوا: إنّها واجبة باعتبار أمر في الجملة، إذ لايمكنكم أن تعيّنوا هذا الأمر قبل إتمام هذه الطريقة، والوجوب باعتبار أمر في الجملة قائم فينا، فلا مفارقة بين الشاهد والغائب في هذا الوجوب.

ثمّ نقول: ولئن دلّت هذه الطريقة علىٰ إثبات مزيّة، فلم لايجوز أن يثبت المزيّة في حقّنا دونه تبارك وتعالى بأن نقول: المزيّة فينا هي أنّا نستحقّ هذه الصفات لمعان لا لذواتنا، فلهذا كانت جائزة فينا غير واجبة، وهذا الأولىٰ لأنّ إيقاع التعليل في جنبة الجواز أولىٰ من إيقاعه في جنبة الوجوب. وذلك لأنّ الوجوب بالاستغناء عن التعليل أولىٰ، فثبت بهذه الجملة أنّ هذه الطريقة أيضاً لا تدلّ على إثبات تلك الصفة وصحّ قولنا: إنّه لا طريق إلى إثباتها.

فإنّ قيل: فأين أنتم عمّا يستدلّ به أبوهاشم وأصحابه علىٰ إثبات الصفة الخامسة من قولهم: يجبُ في كلّ ذات أن تثبت علىٰ صفة لورئيت لرئيت عليها، مرئيّة كانت الذات أو غير مرئية. فعلى هذا يجبُ أن يكون تعالى على

صفة لورئي لرئي عليها ومن الظاهر أنّه لايجوز أن يرىٰ علىٰ كونه قادراً أو عالماً أو حيّاً أو موجوداً؟ لأنّه جميع هذه الصفات حاصل فينا؟ ونحن مرئيّون على التحقيق. ومع ذلك لانرىٰ على شيء من هذه الصفات، فيجب أن نثبت له صفة زائدة على هذه الصفات حتىٰ لورئي لرئي عليها وتلك الصفة هي التي نثبتها فما الجوابُ عن هذه الطريقة؟

قلنا: هذه الطريقة آئلة إلى الطريقة الأُولىٰ، ويتضح ذلك بمطالبتهم[1] بتصحيح الأصل الذي بنوا عليه الطّريقة، وهو قولهم: يجب في كلّ ذات أن يكون علىٰ صفة لورئيت لرئيت عليها. فيقال لهم لم قلتم ذلك؟ فلا بدّ لهم، من أنْ يقولو في بيان ذلك: الإدراكُ أصلٌ لطرق معرفة الخلاف والوفاق، وذلك لأنا مالم نعرف الخلاف والوفاق من طريق الإدراك في المدركات لانعلمُ حقيقة الخلاف والوفاق. ولاذلك إلّا بسبب أنّ الإدراك يتعلّق بصفة لها أثر في الخلاف والوفاق إن كان للشيئ[2] موافق، ولاشكّ في أنّ كلّ شيئ يجب أن يكون علىٰ صفة لها يخالف مايخالفه ويوافق مايوافقه إن كان له موافق، وهذا علىٰ ماترىٰ رجوع إلىٰ الطريقة الأُولىٰ.

ثم يقال لهم: ولم لايجوز أن يقال: لورُئي تبارك وتعالىٰ، لرُئي علىٰ واحدة من هذه الصفات، قولهم: «إن أحدَنا مرئي في التحقيق، ومع ذلك لايرىٰ علىٰ واحدة من هذه الصفات»، [إنّما يدلّ علىٰ أنّ رؤية الشيئ على واحدة من هذه الصفات][3] محالٌ، ونحن نقول بموجبه، إلّا أنّه كما يستحيل تعلّق الإدراك بالذات علىٰ شيئ من هذه الصفات كذلك رؤية الله تبارك وتعالى محال. فإذا قدّرنا ذلك المحال، لزم عليه هذا المحال ولايبعد لزوم محال علىٰ محال.

---

(١) م: لمطالبتهم.

(٢) م: الشيئ.

(٣) ليس في (م).

ثمَّ نقول: وقد علمنا بالاتفاق أنّ إدراك لايتعلّق إلّا بالموجود، وأنّ إدراك المعدوم محال. ولم يكن ذلك كذلك إلّا بسبب أنّ الإدراك إنّما يتعلّق بصفة مشروطة بالوجودتابعةله. فلودلّت هذه الطريقة علىٰ إثبات صفة زائدة على هذه الصفات لوجب أن تكون مشروطة بالوجود حتىٰ يقدّر تعلّق الإدراك بالذات عليها، ومعلومٌ أنّ الصفة التي أثبتها أبوهاشم وأصحابه ليست مشروطة بالوجود ولاتابعة له، فتحقق أنّ هذه الطريقة لودلّت لدلّت علىٰ غيرما أثبتوه، فلافائدة لهم فيها.

القول في نفي التشبيه عنه تبارك وتعالى

القديم جلّ جلاله منزّه عن شبه المُحدَثات بأسرها، جواهرها وأجسامها وأعراضها. والدليلُ على أنّه تعالىٰ ليس بجسم ولايشبه الأجسام هو انّه لوكان جسماً لوجب أن يكون محدثاً، لأنّ ما دلّ علىٰ حدوث الجسم مطرد في سائر الأجسام من استحالة خلوّه من الحوادث، علىٰ ماذكرنا القول فيه فيما سبق من هذا الكتاب، وقد ثبت أنّه تبارك وتعالى قديمٌ فلايجوز أن يكون جسماً.

فإن قيل: الدلالة الّتي استدللتم بها علىٰ حدوث الجسم مبنيّةٌ علىٰ صحّة تنقّل الجسم في الجهات، فلم لا يجوز أن يقال: القديمُ تعالى وإن كان جسماً ـتعالى عن ذلك ـ فإنّه يختصُّ بجهة معيّنة يجب كونه فيها ويستحيل انتقاله عنها، فلا تثبت فيه دلالة الحدوث.

إن قلتم: إنّما يصحّ التنقّل عن الأجسام المشاهد لتحيّزها. فلوكان تعالى جسماً لكان لابدّ من أن يكون متحيّزاً وتحيّزه يصحّ تنقله في الجهات كلّها.

قيل لكم: كما أنّ التحيّز يصحّح تنقّل موصوفه في الجهات، كذلك كونه حيّاً يصحّح تعاقب الصفات المتضادّة المتعاقبة عليه من كونه عالماً وكونه جاهلاً وكونه قادراً وكونه عاجزاً.

ثمّ قلتم إنّه تبارك وتعالى حيّ يجبُ كونه عالماً فيستحيل عليه كونه

جاهلاً، ويجب كونه قادراً ويستحيل كونه عاجزاً، فلم لايجوز أن يكون كذلك في مسألتنا، حتى يكون متحيّزاً ويجب كونه في جهة معيّنة يستحيل تنقله منها إلى غيرها من الجهات.

قلنا: فرقٌ بين الموضعين، وذلك لأن المتحيّز من حكمه اللازم لها الذي لا يعقل بدونه وجوبُ كونه في جهة ما غير معيّنة ومعنى ذلك أنّه يستحيل خلوّه من الكون في سائر الجهات، ثمّ لايجب تعيّن جهة في حقّه، وهذا إنّما يتحقق لصحّة تنقلّه في الجهات. فلو وجب كونه في جهة بحيث يستحيل عليه الانتقالُ إلى جهة أُخرى لبطل حكمُه الذي هو كالحقيقة فيه وباعتبارة يعقل، وذلك ينقض حقيقته. وليس كذلك كونه حيّاً، لأنّه لا يجبُ في الحيّ أن يكون على واحدة من الصفات المتعاقبة عليه غير متعيّنة حتّى يقال: إذا وجب في حقّه تعالى واحدة من تلك الصفات واستحال عليه غيرها، أدّى إلى نقض حقيقته، لأنّه يصحّ خلوّ الحيّ من جميع الصفات المتعاقبة عليه من كونه عالماً وجاهلاً ومن كونه قادراً وعاجزاً إن كان كونُه عاجزاً صفةً مضادةً لكونه قادراً. وكذلك القولُ في جميع الصفات المتعاقبة عليه في صحّة خلوّه عنها بأسرها فلايكون وجوب واحدة معيّنة من تلك الصفات للحيّ واستحالة غيرها عليه نقضاً لحقيقة الحيّ، فافترق الموضعان.

وممّا يدلّ على أنّه تعالى ليس بجسم هو أنّه لوكان جسماً لاستحال منه فعلُ الجسم كما يستحيل فعلُ الأجسام من الأجسام الموجودة المشاهدة فيما بيننا. وذلك لأنّ الأجسام التي نشاهدها على اختلاف أشكالها وقُدَرها وبناها، اتفقت في أنّ فعل الجسم لايصحّ بشيءٍ منها، والعلّة فيه أنّها ليست قادرة لأنفسها، فلوكان تعالى جسماً، لم يكن مخالفتُه لهذه الأجسام في الشكل آكدَ من مخالفة بعض هذه الأجسام لبعض في الأشكال فكان لايكون قادراً لنفسه وكان لايتأتى منه فعل الجسم، وقد علمنا خلاف ذلك، فانّا إنّما أثبتناه

بحدوث الأجسام.

فإن قيل: لم لايجوز أن يقال إنّه جسم، لابمعنىٰ أنّه متحيّز طويل عريض عميق، بل بمعنىٰ أنّه قائم بنفسه؟.

قلنا: القيامُ بالنفس معناه الاستغناءُ عن المحلّ، وذلك نفيٌ لايقبل التزايد. ومعنى الجسميّة يدخله التزايد بدلالة قولهم: هذا جسم وذلك الجسم منه، وهو جسم، فيجب أن يحمل علىٰ معنى يصحّ دخول التزايد فيه من الطول والعرض والعمق، لاعلىٰ مالايدخله التزايد من القيام بالنفس.

فإن قيل: لم لايجوز أن يقال هو جسم لا كالأجسام، كما يقولون شيءٌ لا كالأشياء، لايتناقض، لأنّ معنى «الشيء»: الموجود، الذي يصحّ أن يعلم ويخبر عنه فاذا قلنا إنّه تعالى شيءٌ أفدنا به أنّه موجودٌ يصحّ أن يعلم ويخبر عنه. وإذا قلنا: «لا كالأشياء» عنينا به أنّه مخالفٌ لغيره من الموجودات بأسرها، ولا تناقض في ذلك؛ وأمّا قول القائل: «إنّه جسم لاكالأجسام»، إن عُني به أنّه طويل عريض عميق، فقد دللنا علىٰ بطلان هذه الأوصاف فيه تعالى، وإن عُني به معنىً آخر فقط أخطا من جهة اللغة، وإن عني بقوله «الأول»: انّه طويل عريض عميق وبما قالوا «لا كالأجسام»: أنّه ليس بطويل عريض عميق، فقد تناقض قولاه.

إذا ثبت أنّه تعالى ليس بجسم ثبت أنّه يستحيل عليه مايصحّ على الأجسام من الحركة والسكون والصعود والنزول والكون في مكان وحلول شيءٌ فيه وأن يكون له أعضاء وجوارح.

وأمّا الدليلُ علىٰ أنّه تعالى ليس بعرض، فهو أنّ من قال «إنّه عرض»، إن عُني به أنّه متجدّد الوجود قليل اللبث، فقد أبطل، لِما بيّنا أنّه تعالى موجود واجب الوجود بذاته لم يزل ولايزال وإن عني به أنّه ممّا يحلّ المحالّ ويحتاج في وجوده إليها، فهو باطلٌ من حيث أنّه لوكان كذلك لكان مُحدَثاً بحدوث

مايحتاج إليه من المحال . وإن عُني به أنّه من جنس الألوان أو الطعوم أو الروائح أو بعض الأعراض التي عقلناها ؛ فذلك باطلٌ أيضاً بما علمناه من حدوث هذه الأجناس وقدمه تبارك وتعالى. فلوكان من جنس شيءٍ منها لاستحال عليه ما استحال عليها، ثمّ والعلمُ باستحالة أن يكون شيءٌ من هذه الأجناس عالماً قادراً حيّاً أظهرُ من العلم باستحالة كون الجماد حيّاً عالماً وإن عُني بقوله «إنّه عرض» أنّه ليس بجسم، فقد أخطأ من جهة اللغة، لأنّ هذه اللفظة عندهم لا تستعمل إلاّ فيما يقلّ لبثه. فإذا ثبت أنّه تعالى ليس بعرض لم يجز عليه مايجوز على الأعراض من الحلول في المحالّ.

ويدلّ على استحالة الحلول عليه أيضاً أنّه لو وجب حلوله لأدّىٰ إلى أن يكون أبداً حالاً، وهذا يقتضي قِدم المحالّ. وقد دللنا على حدوثها. وإن حلّ بعد أن لم يكن حالاً لم ينفصل حلوله في المحلّ من كونه غير حالّ فيه، لأنّ جميع الأحكام المستندة إليه تبارك وتعالى تثبت له من دون الحلول من صحّة الفعل وصحّة أحكامه وإيقاع الفعل علىٰ وجه دون وجه، ولا يحصل المحلّ بحلوله فيه علىٰ أمر زائد من حكم أو صفة وليس هو تبارك وتعالى مدركاً حتّىٰ يقال يدرك المحلّ بحلوله فيه كما يدرك المحلّ علىٰ هيئة السواد والبياض. فثبت أنّه لاينفصل حلوله في المحلّ من كونه غير حالّ فيه وإثبات مالا ينفصل ثبوته من نفيه لايجوز، لأنّه لايكون إثباتاً لما لاطريق إليه.

فإن قيل: عند حلوله تبارك وتعالى فيه المحلّ، يحصل للمحلّ فائدةٌ لم تكن من قبل، وهي ظهور الأفعال الإلهيّة في ذلك المحلّ.

قلنا: وتلك الأفعال كان يمكنه تبارك وتعالىٰ أن يفعلها فيه قبل الحلول إمّا اختراعاً، أو علىٰ طريق التوليد، فلا يكون ذلك مستفاداً من حلوله فيه تعالى عنه علوّاً كبيراً.

فإن قيل: إذا أحلتم عليه تبارك وتعالى الجوارح والأعضاء ومايصحّ على

الأجسام من الكون في المحالّ والحركة والسكون، فبماذا تأوّلون الآيات المتضمّنة لذكر الجوارح والمقتضية لكونه في المكان، والمتضمّنة لمجيئه، مثل قوله تبارك وتعالى: «وجاء رَبُّك»[١]، و«هَل ينظُرُونَ إلّا أن يَأتيَهُمُ اللهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغَمامِ والمَلائكة»[٢]، ومثل قوله: «الرّحمنُ علىٰ العَرشِ استَوىٰ»[٣]، وقوله: «يَومَ يُكشَفُ عَن ساقٍ»[٤]، وقوله: «تَجري بأعيُنِنَا»[٥]، «وَاصنَع الفُلكَ بِأعيُنِنا»[٦]، وقوله: «واصبر لِحُكمِ رَبّكَ فَإنَّكَ بِأعيُنِنا»[٧]، وقوله لموسى: «وَلِتُصنَعَ علىٰ عَيني»[٨]، وقوله: «وَالسَّماءَ بَنيناها بِأيْدٍ»[٩] وقوله تعالى: «ما منَعَكَ أن تسجُدَ لِما خَلقْتُ بِيَديَّ»[١٠]، وقوله تعالى: «وَيَبقىٰ وَجْه رَبّكَ»[١١].

قلنا: أمّا قوله تعالى: «وجاء ربُّكَ»، فتأويلُه: وجاء أمر ربّك، وقوله: «هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله»، أي: يأتيهم وعده ووعيده ويكشف لهم من الأُمور ما كان مستوراً عنهم. وهذا مرويّ عن ابن عباس، ثمّ هذا إخبارٌ عن حالهم أنّهم ينتظرون ذلك. ولا حجّة في انتظارهم أمراً محالاً من مجيئه واتيانه تعالى.

أمّا قوله: «الرحمن على العرش استوى»، معنى استولى علىٰ ما قال الشاعر:

قَد استوىٰ بشرٌ علىٰ العِراق ... مِن غَير سيفٍ وَدَم مَهراقِ

وقال آخر:

(١) الفجر: ٢٢.
(٢) البقرة: ٢١٠.
(٣) طه: ٥.
(٤) القلم: ٤٢.
(٥) القمر: ١٤.
(٦) هود: ٣٧.
(٧) الطور: ٤٨.
(٨) طه: ٣٩.
(٩) الذاريات: ٤٧.
(١٠) ص: ٧٥.
(١١) الرحمن: ٢٧.

فَلَمّا عَلَونا وَاستَوينا عَلَيهم　　　تَركناهُم صَرعىٰ لِنَسرٍ وكاسِرِ

وإنّما خُصَّ العرشُ بذلك لأنّه أعظمُ المخلوقات، علىٰ ماورد في الحديث ليعلم أنّه إذا كان مستوليّاً علىٰ ما هو أعظم، فلأن يكونَ مستولياً على غيره أولىٰ.

وأمّا قوله: «يكشف عن ساق» فتأويله عن شدّة، كما يقول العرب: «قامت الحربُ على ساقها»، أي: علىٰ شدّتها.

وقوله تعالى: «تجري بأعيننا»، أي: بعلمنا.

وقوله: «ولتصنع على عيني»، أي: لتفتدى بعلمي.

وأمّا قوله: «واصبر لحكم ربّك فإنّك بأعيننا» أي: في كلائنا وحفظنا. ولوجرينا على الظاهر للزم أن يكون له أكثر من عينين.

أمّا قوله: «والسماء بنيناها بأيد»، اي: بقوّة واليد بمعنى القوّة معروفة في اللغة. ولوجرينا علىٰ ظاهر الكلام للزم أن يكون له تعالى أكثر من يدين.

وأمّا قوله: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ»، فالمعروف في تأويل اليد هاهنا أنّه صلة، كما يقال: هذا ممّا جنت يداك، أي ممّا جنيته أنت. فكأنّه قال: لما خلقتُ أنا. وبيانه في قوله تعالى: «وَمِنَ النّاسِ مَن يُجادِلُ في اللهِ بِغيرِ عِلم ولاهُدىً وَلا كتاب مُنيرٍ ثانيَ عِطفِهِ» إلى قوله: «بما قَدَّمَت يَداكَ»[1]. ومعلومٌ أن ما أشار إليه من الأعمال لايعملُ باليد. وأمّا تثنيةُ اليد، فالوجه فيها عرفُ العرب وعادتهم لأنّهم يذكرون اليد في مثل هذه المواضع مثنّىٰ قال الشاعر:

فقالا: شَفاكَ اللهُ واللهِ مالَنا　　　بما ضَمِنَت مِنكَ الضلوعُ يدانِ

وقال الآخرُ:

---

(١) الحج: ١٠.

وإذا رأيتَ المرءَ يشعبُ أمرُهُ ... شعبَ العصا ويلح في العِصيانِ
فاعمد لما تعلو، فما لك بِالذي ... لا تستطيعُ مِنَ الأمور يَدانِ

وقد قيل في تأويل هذه الآية: لما خلقتُ بنعمتي أو[١] لنعمتي، لأنّ حروف الصفات يقوم بعضُها مقامَ بعض، وإحدى النعمتين هي النعمة علىٰ آدم عليه السلام، والأُخرىٰ على ذريّته.

وأمّا قوله: «ويبقىٰ وجه ربّك»، فالمرادُ بالوجه الذاتُ، كما يقال: هذا وجهُ الرّأي[٢]. ووجهُ الأمر،أي نفسهُ. ولوكان المرادُ بالوجه الجارحةَ المخصوصة، لكان يجبُ أن يدلّ قوله تبارك وتعالى: «كلّ شيءٍ هالك إلّا وَجهَه»[٣]، أن يهلك ذاته ولايبقى إلّا وجهه، وهذا محال.

فإن قيل: فما تأويل قوله تعالى: «إليهِ يَصعدُ الكَلِمُ الطَيّبُ»؟[٤].

قلنا: لاشكَ في أنّ هذا مجاز، وذلك أنّه أضاف الصعودَ إلى الكلام، وهو محال، فلا شك في كونه مجازاً. فكما أنّ هذا مجاز، كذلك جعله تعالى نفسَه غايةَ الصّعود مجاز. وإنّما أضاف جهة الصعود والعلو إلى نفسه على طريق التجوّز من حيث إنّ لجهة العلو الشرف والفضل على سائر الجهات، لكونها قبلةً للدّعاء[٥]، ولكون القمرين والكواكب المنيرة المشرقة فيها. ما هذا الّا كما يعبّر عن ذاته تعالى بعبادةالذكور وإن كان منزّهاً من الذكورة والأنوثة، لما كان الذكور مفضّلين على الإناث، والعبارة عن الذكور مفضّلة على العبارة عن الإناث.

فإن قيل: فما تأويل قوله تعالى: «ءأمِنتُم من في السّماء؟»[٦].

قلنا: معناه: ءأمنتم مَن في السّماء: عذابه وملائكته. وأيضاً فإنّ السمع قد

---

(١) م: أي.
(٢) م: وجه له.
(٣) القصص: ٨٨.
(٤) فاطر: ١٠.
(٥) م: الدعاء.
(٦) الملك: ١٦.

ورد مؤكّداً لنفي التشبيه عنه تعالى، قال الله تعالىٰ: «ليس كمثله شيءٌ وهو السّميع البصير»[1]، «ولم يكن له كفواً أحد»، والكفوُ هو المثلُ.

---

(١) الشورى: ١١.

القول في كونه تعالى غنيّاً

الغنيّ هو الحيّ الذي ليس بمحتاج، وقد بيّنا أنّه تعالىٰ حيّ. بقي أن ندلّ علىٰ أنّه تعالىٰ لايحتاج.

واعلم أنّ الحاجة تنقسمُ قسمين.

أحدُهُما: احتياجُ الشيء في ثبوته إلىٰ شيء آخر من مؤثّر أو شرط، كاحتياج العلم إلى الحياة، والأعراض إلىٰ محالّها، والمُحدَثِ إلى المُحدِثِ، والمُوجب إلى المُوجِبِ؛ أو في صفة مِن صفاته كاحتياج الواحد منّا في كونه قادراً عالماً إلىٰ أُمور زائدة علىٰ ذاته.

وثانيها: الاحتياجُ إلىٰ جرّ نفع أو دفع ضرر.

وقد قيل إنّ هذه الحاجة أيضاً ترجعُ إلىٰ معنىٰ الحاجة الأُولىٰ من حيث إنّ المحتاجَ إلى المنافع إنّما يحتاج إليها ليصلح جسمُه بها وينمو، وإنّما يحتاج إلى دفع المضارّ عن نفسه، لكيلا يفسدَ ولا يهلك. وهذا إشارة إلى أنّه في بقائه حيّاً يحتاج إلى الغذاء، فيؤول إلى معنىٰ الحاجة الأُولىٰ. وعلىٰ هذا قد استدلّ بعضُ من نفى الحاجةَ عنه تبارك وتعالى: بما معناه ما ذكرناه.

أمّا الذي يدلّ على انتفاء الحاجة منه بالمعنىٰ الأوّل، فهو ما قد دللنا به علىٰ أنّه تعالى واجبُ الوجود بذاته غيرُ مفتقر في وجوده إلى مؤثّر أو شرط، وعلىٰ أنّه يستحقّ صفاته تبارك وتعالى لذاته وأنّ اتّصافَه بها لايتوقّفُ علىٰ أمر زائد وراء

ذاته من مؤثّر أو شرط.

ولايمكنُ من أسند استحقاقه تبارك وتعالىٰ لهذه الصفات، إلىٰ أُمور وراء ذاته من علم وقدرة وحياة وبقاء، أن ينفي هذه الحاجة عنه تبارك وتعالى، إذ عنده أنّه لولا تلك الأُمور لما استحقّ تبارك وتعالى هذه الصفات. وإذا لم يستحقّ هذه الصفات لم يكن إلهاً ولا كان موجوداً، سيّما إذا أثبت هذه الأُمور ذوات موجودة زائدة علىٰ ذاته تبارك وتعالى.

وهذا الإلزامُ أشدُّ توجّهاً إليهم في إثباتهم البقاء معنًى يبقى ـ تبارك وتعالى ـ لأنّ كونه باقياً، المرجعُ به عند التحقيق إلى استمرار وجوده ولايثبت له تبارك وتعالىٰ وجودٌ إلّا مستمرّاً فقط لايمكنُ الإشارةُ إلى حال كان الله فيه موجوداً لا علىٰ الاستمرار. فإذا أسندوا استمرار وجوده إلى ذات هي البقاء فقد علّلوا وجوده بالبقاء. وكيف يمكنهم أن ينفوا هذا النوع من الحاجة عنه تعالى؟

وكذا لايمكنُ من أثبتَ الأعيانَ المعدومةَ من الجواهر وغيرها وذهبَ إلىٰ أنّه لولم تثبت هذه الأعيان لما كان الله تعالى عالماً ولا قادراً، وإذا لم يكن علىٰ هذه الصفات لم يثبت علىٰ ما يقتضي هذه الصفات فلم يكن موجوداً ولا ثابتاً، أن ينفي هذا الحاجةَ عن الله تعالىٰ، وأمّا الذي يدلّ علىٰ أنه تعالىٰ لايحتاج إلىٰ المنافع ودفع المضارّ، فهو أنّ المنفعةَ إنّما هي اللذّة وإدراك ما يشتهيه الحيّ أو السرور أو مايؤدّي إليهما أو إلىٰ واحد منهما، والمضرّة إنّما هي الألم، وإدراكُ مايَنفرُ عنه الحيّ أو تفويته نفعاً أو الغمّ أو مايؤدّي إلى هذه الأُمور أو بعضها. والسرورَ إنّما هو علم أو اعتقاد أو ظنّ يتعلّق بوصول منفعة إلىٰ من علم أو ظنّ أو اعتقد ذلك أو اندفاع ضرر عنه. والغم هو علم أو اعتقاد أو ظنّ يتعلّق بوصول ضرر إليه أو فوات نفع عنه.

فعلى ماترىٰ إنّما يجوز المنافعُ والمضارّ علىٰ من يجوز عليه الشهوة والنفار. ويستحيل الشهوة والنفار على الله تعالى، فيستحيل عليه المنافع والمضارّ.

والذي يدلّ علىٰ ذلك أنّه لوتصوّر كونه مشتهياً لم يخلُ من أن يشتهي لنفسه أو بشهوة قديمة أو محدثة. والأقسام كلّها باطلة، فيجبُ الحكمُ باستحالة كونه مشتهياً لنفسه.

وبيانُ استحالة كونه مشتهياً لنفسه، هوانّه لوكان كذلك لوجب أن يكون مشتهياً لسائر المشتهيات وأجناسها. كما أنّه لمّا كان عالماً لنفسه وجب أن يكون عالماً بسائر المعلومات ووجوهها وأجناسها. ولوكان كذلك للزم أن يكون قد فعل من المشتهيات أكثر ممّا فعل، وقبل آن فعله. وذلك لأنّه كان يعلم أنّه كلّما زاد في المشتهىٰ ازدادت لذّته ولايلحقه في ذلك مضرّة لاعاجلة ولا آجلة، فكان يكون مُلجأ إلى فعل الزائد. وكذلك كان يكون عالماً بأنّه لوفعلها قبل أن فعلها لتعجّلت لذّاته أولم يلحقه مشقّة ولا مضرّة لاعاجلة ولا آجلة، فكان يكون مُلجأً إلى فعلها قبل ذلك وقد علمنا خلاف ذلك.

وبيانُ أنّه لايجوز أن يشتهيَ بشهوةَ قديمة هو أنّه لوكان كذلك للزم أن يكون قد فعل المشتهيات قبل آن فعلها، لأنّه كان يكون عالماً أيضاً بأنّه لوفعلها قبل آن فعلها لتعجّلت لذاته بها ولا تلحقه في تقديمها مشقة فكان يكون مُلجأ إلى فعلها قبل آن فعلها، ويلزم أن لايستقرّ وجود المشتهيات علىٰ تقدير وقت وكان فيه إثباتُ قديم آخر معه وذلك غير جائز.

وبيانُ أنّه لايجوز أن يشتهي بشهوة محدثة هو ماذكرناه أيضاً من[1] لزوم محال آخر، وهو أن يكون مُلجأً إلى خلق الشهوة والمشتهىٰ جميعاً، لأنّه يعلمُ أنّه كلّما زاد في الشهوة والمشتهىٰ مرتّباً عليها ازدادت لذّتُه ولايلحقه مضرّةٌ. وكلّما قدّمها كانت لذته متعجلّة، فكان يجب أن لايستقرّ وجود المشتهيات لاعلىٰ قدر ولاعلىٰ تقدير وقت. وذلك لأنّا نعلمُ أنّ من علم أنّ له في ان يفعل فعلاً ويترتّب

---

(١) م: مع.

عليه فعلاً آخر لذّةً خالصةً لا تلحقه في فعلها مضرّةٌ عاجلة أو آجلة يكون مُلجأ إلى فعلها.

وبمثل هذه الطريقة نعلم أنّه لا يجوز أن يكون نافراً. وذلك بأن نقول: لا يخلو إن كان نافراً من أن يكون كذلك لنفسه أو بنفرة قديمة أو محدثة.

ويبطلُ أن يكون نافراً لنفسه، بأنّه لو كان كذلك للزم أن يكون نافراً عن كلّ ما يصحّ أن يتعلّق النفرةُ به، لما سبق من وجوب شياع تعلّق الصفة النفسيّة، وما يصحّ تعلّق النفرة به هو المدركات، فكان يلزمُ أن يخلق شيئاً من المدركات لأنّه كان يكون عالماً بأنه لو خلقها لتأذّى واستضرّ بخلقها وأنّه لا منفعة فيها لا عاجلاً ولا آجلاً. ومن كان كذلك كان مُلجأ إلى أن لا يفعل ما علمه كذلك.

ويبطلُ أن يكون نافراً بنفرة قديمة، بأنّه لو كان كذلك لكانت نفرتُه تلك متعلّقةً بجنس من المدركات وكان يجب أن يكون مُلجأً إلى أن لا يخلق ذلك الجنس، ثمّ وكان في ذلك إثبات قديم آخر معه. وسنبيّن استحالة أن يكون معه قديم آخر.

ويبطلُ كونه نافراً بنفرة محدثة بأنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون تعالى قادراً على تلك النفرة وعلى ضدّها الذي هو الشهوة، لأنّ القادر على الشيء يجب أن يقدر على جنس ضدّه إن كان له ضدّ، وإذا قدر على الشهوة التي يشتهي بها أدّى إلى ما ذكرناه من الفساد، من لزوم أن لا يقف خلق الشهوات والمشتهيات على قدر معيّن ولا على تقدير وقت معيّن، والمعلوم خلاف ذلك.

القـول في أنّه تـعالى ليس بمـرئـيّ، ولا مـدرك بضرب من ضروب الإدراكات

الذي يدلّ علىٰ أنّه تعالى ليس بمرئيّ أنّه لوكان مرئيّاً لوجب أن نراه الآن، ولو رأيناه لوجبَ أن نعلمه ضرورةً، لأنّ العلم بالمرئيّ الجليّ الذي لايشتبه بغيره من جملة كمال العقل. فلما لم نعلمه ضرورةً ولم نره، دلّ علىٰ أنّه ليس بمرئيّ.

فإن قيل: لم قلتم إنّه لوكان مرئياً لوجب أن نراه الآن؟

قلنا: لأنّه تعالىٰ حاصل علىٰ الصفة التي لورئي لمارئي إلّا عليها، والواحدُ منّا حاصلٌ على الصفة التي باعتبارها يرى المرئيّات. والذي يتصوّر كونه مانعاً عن الرؤية غير حاصل بيننا وبينه تعالى، فكان يجب أن نراه الآن، لأنا إنّما نرى المرئيّات لاجتماع هذه الأُمور.

فان قيل: لم قلتم إنّه تعالى حاصل على الصفة التي لورُئي لرئي عليها؟

قلنا: لأنّ المرئي: إنّما يرىٰ عند خصومنا في المسألة لأنّه موجود، وهو تعالى موجود، وعند أصحابنا إنما يُرىٰ لصفته المقتضاة عن صفة الذات أو لصفته الذاتية أو لحقيقة ذاته على اختلاف بين الأصحاب في ذلك. وأيّ هذه الأُمور صحّ فهو حاصل له تعالى، فحصل الاتفاق علىٰ أنّه تعالىٰ حاصل علىٰ الوجه الذي لورئي لرئي عليه.

فإن قيل: لم قلتم إنّ أحدَنا حاصل علىٰ الصفة التي لمكانها يرى المرئيّات؟

قلنا: لأنّ أحدَنا إنما يرىٰ من حيث هو حي صحيح الحواسّ، ولاشكّ في أنّا أحياء صحيحوا لحواسّ، ولهذا نرىٰ مايحضرنا من المدركات.

فإن قيل: وماالذي يتصوّر كونه مانعاً عن الرؤية؟ ولم قلتم إنّها مرتفعة بيننا وبينه تعالى.

قلنا: أمّا الذي يتصوّر كونه مانعاً من الرؤية إنّما هوالحجاب أو كون المرئيّ في خلاف محازات الرائي أوالبعد المفرط، أو القرب المفرط أو الرقّة أو اللطافة أو الصغر أو كون محلّ المرئي ببعض هذه الأوصاف، وقد علمنا أنّ هذه الأمور لا تصحّ إلّا على الأجسام والجواهر أو مايحلّ الأجسام والجواهر، والله تعالى ليس جسماً ولا جوهراً ولاحالّاً في أحدهما: فثبت أنّه لا مانعَ يمنعنا عن رؤيته تعالى. فلوكان تعالى مرئيّاً، لوجبَ أن نراه الآن، لاجتماع هذه الأمور. وعلىٰ هذا حكمنا بأنّ الروية من باب ما إذا صحّ وجب، لأنّها إنّما تصحّ عند اجتماع هذه الأمور، وعند اجتماع هذه الأمور كما تصحّ تجب.

فإن قيل: ولم قلتم إنّ عند اجتماع هذه الأُمور كما تصحّ تجب؟ وهلاّ جوزتم أن تتوقّف رؤيتنا للمرئيّ علىٰ معنىً يخلقه الله تعالى فينا؟

قلنا: لأنّه لولم تجب الرؤية عند اجتماع هذه الأُمور وكان وجوب الرؤية موقوفاً على شيءٍ آخر، لأدّىٰ إلى التشكّك في المشاهدات حتى تجوز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة ولانراها، وأن نجوّزفي الذي نراه شابّاً أن يكونَ كهلاً، وفي الأمرد أن يكون مُلتحياً، وأن يكون علىٰ الإنسان أكثرمن الأعضاء التي نشاهدها، حتىٰ تجوّز أن يكون له ثلاثة أو أربعة من الأيدي وأن يكون له أكثر من رأس واحد، وهذا ذهاب إلى مذهب السوفسطائيّة، الذين يدعون أنّا لانثق بالمشاهدات،وكان يلزمُ أن يكون تصرّفنا بمنزلة تصرّف العُميان.

فإن قيل: نحن نعلمُ، ضرورةً، انتفاء مالاندركه من المدركات الجليّة التي تجرى مجرىٰ ماندركه: وكذا نعلمُ ضرورةً أنّ ماندركه هوعلىٰ ما ندركه من غير

زيادة عليه، فلا يلزمنا التشكّك فيما علمناه ضرورةً.

قلنا: علمُنا بانتفاء مالا ندركه ممّا ذكرناه حاصلٌ لنا من طريق الإدراك. ومعنىٰ قولنا: «إنّ علمنا بانتفاء ما لاندركه من المدركات الجليّة من طريق الإدراك»، أنّا إنّما نعلمُ انتفاءها إذا أدركنا المدركات التي بحضرتنا، فإذا أدركناها ونظرنا فلم ندرك سواها عند ذلك علمنا انتفاء ما عداها ممّا يجري مجراها، وعلىٰ هذا علمنا وجوبَ هذا العلم لنا حتّىٰ صار معدوداً في كمال العقل، فهذا معنىٰ قولنا: «هذا العلم حاصل لنا من طريق الادراك»، وإذا كان كذلك فهو مستند إلى العلم بأنّه لوكان هاهنا مدرك آخر يجري مجرى ماذكرناه، لوجب أن ندركه.

فمن أفسد علىٰ نفسه هذا العلم، وزعم أنّه لايعلمُ ماذكرناه من وجوب كونه مدركاً لما يحضره من المدركات الجليّة، يلزمه فسادُ فرعه: وهو أن لا يعلم انتفاء مالا يدركه.

وبيان ذلك أن الضرير لما لم يعلم وجوبَ أن يدرك ما يحضره من المدركات لم يعلم انتفاء مالايدركه بحضرته بسبب أنّه لايدركه ولم يكن علمه بانتفاءمالايدركه من جملة كمال عقله. وكذلك فأحدنا لمّالم يعلم وجوبَ أن يدرك مَلَكاً أو جنّياً بحضرته لم يعلم انتفاءه عن حضرته بسبب أنّه لايدركه.

فإن قيل: كيف تزعمون أنّ العلمَ بانتفاء مالاندركه ممّا ذكرتموه مبنيٌّ على العلم بأنّه لوكان لوجب أنّ ندركه، ومن الجائز بالاتفاق أن يخلق الله تعالىٰ في قلب الأعمَى العلمَ بأنّه ليس بحضرته جسم كثيف سوىٰ ماهو حاضر عنده. ولاشكّ في أنّ الأعمىٰ لايعلم أنّه لوحضره لأدركه، فإذن أمكن حصولُ العلم الذي جعلتموه فرعاً من دون حصول ما جعلتموه أصلاً.

قلنا: نحن لم ندّع أنّ العلم بالانتفاء فرع علىٰ العلم بأنّه لوحضره لأدركه مطلقاً، بل قلنا: العلمُ بانتفاء مالاندركه فرعٌ على العلم بأنّه لوكان لأدركناه إذا

كان حاصلاً من طريق الإدراك . والذي جوّزناه في حقّ الأعمىٰ لوحصل فيه لم يكن حاصلاً من طريق الإدراك ، فلهذا لم يتفرّع على ذلك الأصل، وإلّا يمتنع في أحد العلمين أن يكون فرعاً على الآخر إذا كان من طريق مخصوص، ومهما حصل لامن ذلك الطريق لم يكن فرعاً عليه. وبيانُه أنّ العلم بالصانع تعالىٰ إذا كان من طريق الاستدلال يتفرّع على العلم بحدوث أفعاله، فلا يحصل من دون العلم بحدوث أفعاله. فأمّا لوخلق الله فينا، كما في أهل الآخرة، لما كان فرعاً على العلم بحدوث أفعاله.

فإن قيل: ألستم تجوّزون في مقدوره تعالى أن يَقلِبَ ماء دجلة والفرات زيبقاً أو ذهباً أو دماً عبيطاً؟ أو تجوّزون أن يَقلِبَ الجبال ذهباً أو فضّةً؟ ومع ذلك قطعتم علىٰ أنّ شيئاً من ذلك ماوقع؟ فلم لايجوز أن يكون كذلك في مسألتنا؟ حتّىٰ يجوز أن يكون بحضرتنا في بعض الأوقات مدرك جليّ لايخلق الله وتعالى فينا الإدراك المتعلّق به وإن كنّا الآن عالمين بأنّه لم يحضرنا مدرك سوىٰ ما أدركناه.

قلنا: عِلمُنا بانتفاء انقلاب ماء دجلة والفرات ذهباً أو دماً وما أشبه ذلك ممّا ذكرته لم يبتنِ على العلم بأنّ ذلك غيرِ مقدور، حتّىٰ إذا قلنا إنّه مقدور لله تعالى يلزمُنا تجويزُ أن يكون ذلك حاصلاً، بل إنما علم انتفاء هذه الأُمور من كان حاضراً عند دجلة والفرات بالعيان والمشاهدة. ومن غاب منها فمنهم من قال بأنّ هذا خرق العادة فلا يجوز في غير زمان الأنبياء، ومن جوّز خرق العادة في غير زمان الأنبياء ـ وهو الصحيح ـ فأنّما علم انتفاء هذه الأُمور من حيث أنّه لووقع شيٌ من ذلك لكان النقلُ به مستفيضاً شائعاً ذائعاً، لأنّه كان يكون كأعجب مايتّفق، فكانت الدواعي موفّرة إلى نقلها. فلمّا لم ينقل ذلك علم أنّه لم يكن شيٌ من ذلك . وليس كذلك العلمُ بانتفاء مالاندركه من المدركات الجليّة، لأنا قد علمنا أنّا إنّما نعلمُ ذلك من طريق الإدراك ، وأنّه مبنيّ على

العلم بأنّه لوكان لوجب أن ندركه، فمن زعم انّه لا يعلم هذا الأصل، يلزمه أن لايعلم الفرعَ المبنيّ عليه.

فإن قيل: إنّ الله تعالى أجرى العادة بخلق الإدراك المتعلّق بما يحضرنا من المدركات الجليّة، فلا يجوز خلافه.

قلنا: نحن نعلمُ ضرورةً وجوبَ إدراكنا لما يحضرنا من المدركات الجليّة التي تحضرنا مع ارتفاع الموانع، كما نعلمُ وجوب انتفاء العلم عند انتفاء الحياة ووجوب انتفاء السواد عند طروّ البياض، وهذا يؤدّي إلى ارتفاع الفرق بين الأُمور الواجبة وبين الأُمور المعتادة.

ثمّ نقول: مايكون من باب العادة لابدّ من جواز دخول الخلف فيها ليحصل الفرق بينها وبين الأُمور الواجبة. فلوكان إدراكنا لما يحضرنا من المدركات الجليّة مع ارتفاع الموانع ممّا طريقه العادة لتصوّر دخولُ الخلف فيها، وكان يلزمُ ماذكرناه من تجويز حصول المدرك عندنا وإن لم ندركه علىٰ ماذكرناه بديّاً وأن ندرك البقّة التي تكون بالصين ولاندركَ الجبل الذي يكون بحضرتنا بأن يخلقَ الله تعالىٰ فينا الإدراك المتعلّق ببقّة الصين ولايخلقَ لنا الإدراك المتعلّق بالجبل الذي عندنا.

فإن قيل: أليس الله تعالى أجرى العادة بأن لايخلق ولداً لامن ذكرو أُنثى ولايختلف هذا في زماننا هذا، وكذلك أجرى العادة بأنّ لايخلق جنين البشر من غيرالبشر، وكذا جنين البهيمة لا يخلق إلّا من البهيمة، وهذا شئ لا يختلف قطّ ولا يدخله الخلف. فهلاّ جاز أن يكون كذلك في مسألتنا.

قلنا: إن لايخلق نفي فلايكون عادة، لأنّ العادة فائدتها العود إلى مثل مافعله الفاعل، والمنفيّ لايتحقّق هذا فيه، فإذن مايمكنُ صرفُه إلى العادة في المثال الذي ذكره السائل هو خلق الولد من الذكر والأُنثىٰ، وخلق جنين البشر من البشر، وكذا خلق جنين كلّ حيوان من جنسه، وهذا ممّا قد يدخله

الخلف. ألا ترىٰ أنّه قد يجتمع الذكر والأنثى ويجرى بينهما الوطي الذي هو سبب خلق الولد لمجرى العادة ولايحصل الولد، وربّما يحصل الذكر والأُنثىٰ، وربما يكون الولدُ اثنين وربّما كان واحداً، وتختلف الحال فيه، فثبت أنّ ماطريقه العادة لابدّ من أن يدخله الخلف، لينفصل عمّا يكون واجباً.

فان قيل: لم قلتم إن ما عدد تموه من الأُمور التي جعلتموها موانع هي موانعُ عن الرؤية. وكيف يجوز أن يقولوا: البعد مانع من الرؤية مع انّانرىٰ زحل وغيره من الكواكب على بعدها عنّا؟ وكيف تعدّون الحجاب مانعاً من الرؤية مع أنّا نرى الدهن أو الماء في القارورة؟ وكيف تجعلون كون المرئي في خلاف محاذاة الرائي مانعاً، وأحدُنا يرىٰ ماوراءه بالنظر في المرآة؟ وكيف يقولون انّ اللطافة والرقّة يمنعان من الرؤية والملائكة يرىٰ بعضُها بعضاً، وكذا النبيّ كان يرى الملك، وكذا المحتضر يرى الملائكة عند احتضاره؟ ثمّ لم قلتم إنّه لا مانع سوىٰ ما ذكرتموه؟

قلنا: أمّا تحقيقُ القول في كون هذه الأُمور موانعَ من الرؤية فما لايحتاج إليه. وعلىٰ هذا فأنّا ما ادّعيناه القول بأنّها موانع تحرّزاًمن تطويل الكلام بتحقيق القول فيه، وقلنا: ما يتصوّر أنّ يكون مانعاً هو هذه الأُمور، بل يلزمنا أن نبيّن أنّه لامانع سوىٰ هذه الأُمور. وإنّما قلنا: لايلزمنا بيانُ كون هذه الأُمور موانع، لأنّها لايخلو إمّا أنّ تكون موانع أو لا تكون موانع فان كانت موانعَ وهي مرتفعةٌ بيننا وبينه تبارك وتعالى، وسنبيّن أنّه لامانعَ يزيدُ عليها، فقد تحقق أنّه لامانعَ يمنع من رؤيته تعالىٰ وإن لم تكن موانع والذي يبيّن أنّه لا مانع يزيدُ على ماذكرناه هوأنّه لوكان هاهنا مانع آخر للزم عليه الجهالات التي ذكرناها من تجويز أن يحضرنا أجسام لايكون بيننا وبينها شيئ من هذه الأُمور التي ذكرناها، ومع ذلك لانراها، لثبوت ذلك المانع الزائد.

فإن قيل: جميعُ ما ألزمتمونا من الجهالات على قولنا بإثبات الإدراك معنىً

ينقلبُ عليكم في إثباتكم الشعاع. وذلك لأنّكم تقولون بأنّ أحدَنا إنّما يرى المرئي باعتبار أن ينفصل من عينه شعاع ويتصل بالمرئيّ أو محلّه. فجوّزوا أن يسكّن الله تعالىٰ هذا الشعاع، ولا ينبعث من العين، أو وإن انبعث فانّه يقلبه في الجوّ عن سمت المرئيّ أو يوصله ببعض المرئيّ دون بعض، فلايرى المرئي أو لايرىٰ بعضه.

قلنا: لاينقلبُ شيءٌ من هذه الإلزامات علينا في إثبات الشعاع. وذلك لأنّا إنّما علمنا وجوبَ رؤيتنا لما يحضرنا من المدركات مع صحّة أبصارنا، والحاسّة إذا لم ينبعث منها الشعاع لم تكن صحيحة، بل تكون مؤونة وبمنزلة العين الذي يزل إليها ماء.

وأمّا قولكم: «جوّزوا أن ينبعث الشعاع من العين ثمّ يقلبه تبارك وتعالى في الجوّ عن سمت المرئيّ»، فالجوابُ عنه أن نقول: الموضع الذي فرضنا انقلاب الشعاع منه إمّا أن يكون هناك ضوء آخر وشعاع آخر أو يكون هناك ظلمة. فان كان فيها ظلمة وجب أن نرى الظلمة. وإذا جوّزنا أن يكون في الظلمة شيءٌ لانراه لايكون ذلك جهالة، وإن كان هناك ضوء آخر فيصير مع شعاعنا كشعاع واحد. فإن كان طرف ذلك الشعاع متصلاً بالمرئيّ أو محلّه فكان شعاعنا يتصل به، فيلزم أن نراه. فتحقق أنّه لايلزم منا شيءٌ من الجهالات التي ذكرها الخصم.

فإن قيل: إذا كنتم تعتبرون في رؤيتكم المرئيّات أن يتصّل شعاعكم بالمرئي أو محلّه، فهلاّ جوّزتم أن يكون تعالى مرئيّاً، وإن استحال رؤيتكم له لاستحالة هذا الشرط في حقّه.

قلنا: ذهب جماعة من محققي الأصحاب إلى أنّ اتصال الشعاع بالمرئيّ أو محلّه ليس شرطاً في رؤية المرئيّ، وإنّما الشرط حصول قاعدة الشعاع مع المرئيّ بحيث لايكون بينهما ساتر ولامكان يسع لساتر. فعلىٰ هذا، هذا الشرط محقّق

بيننا وبينه تعالى، لأنّا إن قلنا بين شعاعنا وبينه تعالى ساتر أو مكانٌ يصلح أن يكون فيه ساترٌ كنّا قد أثبتناه في جهته، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

ومن قال إنّ الشرط في رؤيتنا للمرئيّ ماتضمنه السؤال يجيب عن هذا السؤال بأن يقول: إذا استحال شرط رؤيتنا له تعالى استحالت رؤيتنا له تعالى، وإذا استحالت رؤيتنا له، ثبت أنّه غير مرئي في نفسه، لأنّ القول بأنّه مرئيّ في نفسه مع استحالة رؤيتنا له خروج عن الإجماع.

فإن قيل: لِمَ لايجوز أن يقال إنّما لانراه تبارك وتعالى لضعف شعاعنا فإذا قوّى الله شعاعنا رأيناه.

قلنا: ضعف الشعاع بنفسه لايمنع من الرؤية وإلّا كان يجب ألا نرى مع شعاعنا هذا شيئاً من الأشياء والمعلوم خلافه فهو إنّما يمنع باعتبار دقة المرئي ولطافته أو صغره أو كون محله بعض هذه الأوصاف مستحيلة فيه تبارك وتعالى، فلا يصحّ أن يكون ضعف الشعاع مانعاً من رؤيته، وبعد فانّ هذا قول خارج عن الإجماع لأنّه لاأحد يذهب الى أنه تعالى يصحّ كونه مرئياً وانّما نراه لضعف أشعتنا فالقول خروج عن الإجماع فيكون باطلا.

وممّا يدلّ على انّه تبارك وتعالى يستحيل رؤيته ماقد ثبت أنّ أحدنا راءٍ بالحاسّة، والرائي بالحاسّة لايرى مايراه إلّا إذا كان هو أو محلّه مقابلاً له أو في حكم المقابل، وهذه الشروط مستحيلة في حقّه تعالى، فيستحيل رؤيتنا له. وإذا استحال أن نراه دلّ على أنّ رؤيته في نفسها مستحيلة، إذ لا أحدَ يذهبُ إلى صحّة رؤيته مع استحالة رؤيتناله، فيكون ذلك قولاً خارجاً عن الإجماع، وماهذا حاله يكون باطلاً.

فإن قيل: لم قلتم إنّ أحدَنا يرى بالحاسّة؟ ولم قلتم إنّه لايرى إلّا باعتبار المقابلة أو حكمها؟

قلنا: لمّا علمنا أنّ أحدَنا إذا كانت له عين صحيحة، صحّ أن يرى، وإذا

لم يكن له عين صحيحة استحال أن يرىٰ، والعلم بهذا ضروريّ، وبمثل ذلك يعلم أنّه إنّما يرىٰ باعتبار المقابلة أو حكمها، لأنّه مهما كان المرئيّ أو محلّه مقابلاً له أو في حكم المقابل بأن يكون محاذياً لمرآة مستقبلة له أو ما يجري مجراها من الأجسام الصقيلة صحّ أن يرىٰ، ومهما لم يكن كذلك لم يصحّ أن يرىٰ، وهذا أيضاً معلومٌ ضرورةً.

فإن قيل: أليس الله تعالى يرانا من دون مقابلة أو حكمها، فهلاّ جاز أن نراه من دون المقابلة أو حكمها؟

قلنا: المقابلة أو حكمها شرط في الرائي بالحاسّة، والقديم تعالى راءٍ لا بالحاسّة، فلهذا جاز أن يرىٰ من دون مقابلة أو حكمها.

فإن قيل: إذ لم تكن المقابلة أو حكمها شرطاً في رؤيته تعالى، فهلّا جوّزتم أن يرىٰ تعالىٰ نفسه؟

قلنا: إنّما لم نجوّز ذلك لأنّ القول بأنّه تعالى يرىٰ نفسه مع استحالة أن يراه غيره قولٌ خارج عن أقوال الأمّة علىٰ ما ذكرناه من قبل، فثبت أنّه تعالى يستحيل عليه الرؤية.

مما يدلّ علىٰ أنّه تعالى لا يرىٰ، قوله تعالى: «لا تُدركه الأبصارُ وهُوَ يُدرِكُ الأبصارَ وَهُوَ اللطيفُ الخبير»[1] ووجهُ الدلالة من الآية أنّه تعالى تمدّحَ بنفي إدراك الأبصار عن نفسه، وإدراك الأبصار إنما هو الرؤيةُ وهذا التمدّحُ راجعٌ إلى النفس، لا إلى نفي فعل، فيجب أن يكون إثباتُه نقصاً، والنقائص مستحيلة عليه تعالى، فلا يجوز أن يُرىٰ.

فإن قيل: لم قلتم إنّ إدراك البصر إنّما هو الرؤية؟

قلنا: لأنّه إذا قيّد بالبصر أفاد إدراكاً يكون البصرُ على الخصوص آلةً فيه.

---

(١) طه: ٧٧.

وذلك لأنّ الرؤية. كما أنه إذا قيّد بالصماخ أو الخيشوم لم تفد إلّا إدراكاً بكون الصماخ أو الخيشوم آلةً على الخصوص فيه. وعلى هذا لايصح إثبات أحدهما ونفي الآخر، حتى لوقال قائل: رأيت زيداً وما أدركته ببصري، أو أدركته ببصري وما رأيته، لتناقض قولاه، فدلّ على أنّ معناهما واحد.

فإن قيل: أليس يقولون: أدركت حرارة الميل ببصري؟ ومع ذلك فإنه لايفيد الرؤية، إذ الحرارة لا ترى.

قلنا: هذا ليس من كلام العرب، وإنّما هو شيئ اخترعه الخصم.

فإن قيل: كيف تقولون إنّ هذا ليس من كلام العرب؟ أو ليس من المتصوّر أن يكتحلَ الانسانُ بميل حارّ فيجد حرارته؟ فإذا كان هذا متصوّراً، فإذا أراد ذلك الإنسان أن يخبر عن تلك الحالة أليس لابدّ له أن له يقول: أدركت حرارة الميل ببصري؟ فكيف تنكرون أن يكون ذلك من كلام العرب؟

قلنا: يمكنه أن يقول: أدركت حرارة الميل بعيني أو بحدقتي. ثمّ وهذا القولُ إنّما لم يفد الرؤية لأنّه علّقه بالحرارة التي يستوي سائر محالّ الحياة في إدراكها، فلهذا لم يفد الرؤية فأمّا إذا يفد معلّقاً مثل ذلك فلا شكّ في أنّه يفيد الرؤية بهذا، كما أنه لوقال: أدركت بصماخي أو خيشومي حرارة شيئ يفيد الإدراك الخاصّ بالآلتين. ثمّ ولا يقدح ذلك في أن يكون الإدراك المقيّد بهما من دون تعليقه بحرارة أو برودة مفيداً للإدراك الخاصّ بهما كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: لم قلتم إنّه تعالى تمدّح بهذا النّفي عن نفسه؟

قلنا: هذا مُجمعٌ عليه، وإنّما اختلفت الأُمّةُ في جهة المدحة به، ولأنّ سياق الآية يدل على أنّه مدح، لأنّ الآية من أوّلها إلى آخرها في مدائح الله تعالى، فانّ ابتداء الآية قوله تعالى: «بديع السموات والأرض أنّى يكون له ولد» وانتهاءها قوله تعالى: «وهو اللطيف الخبير»[1] فلايجوز أن يتحلّلها مالايكون

---

(١) الانعام: ١٠١.

مدحاً، لأنّه يخرج الكلام من أن يكون من كلام الحكماء، ألا ترىٰ أنّ الحكيم لايجوّز أن يقال: فلانٌ عالم فاضل سخيّ يأكل بالليل ويشرب بالنهار عابد زاهد، ولإن قال ذلك، لقدح في حكمته.

فإنّ قيل: لم قلتم إنّ هذا المدح يرجع إلى ذاته، لا إلى الفعل؟ وأيّ حاجة بكم إلىٰ هذا الاعتبار؟

قلنا: إنّما قلنا إنّه يرجع إلى نفسه من حيث إنّ الإدراك ليس بمعنىٰ ما أشرنا إليه من قبلُ حتّى يقال هذا التمدّح راجع إلىٰ نفي فعله للإدراك، ولئن كان الإدراك معنىً لما صحّ أن يتمدّح تعالىٰ بنفي فعله. وذلك لأنّ رؤية الله تعالى عندهم من أعظم الثواب فلايجوز أن يتمدّح بأنّي لا أفعل ذلك. وإنّما أوردنا هذا التقييد لأنّه لوكان التمدّح بنفي فعل لتصوّر أن لايكون إثباته نقضاً بأن يكون متفضّلاً بذلك النفي، كما لوتمدّح بأنّه يعفو عن العصاة. وذلك لأنّه لو عاقبهم لما كان ذلك نقضاً في حقّه من حيث إنّه متفضّل بالعفو.

فإن قيل: فما وجه هذه المدحة؟ وكيف يتمدّح تعالى به؟ مع أنّ غيره قد شاركه في أنّه لايرىٰ كالضمائر من العقائد والإرادات والأنظار.

قلنا: إنّه تعالى ما تمدّح بمجرّد نفي الرؤية عن ذاته، بل بنفي الرؤية عن ذاته مضافاً إلى كونه رائياً. الا ترىٰ إلى قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»(١) فصار تمدّحه بذلك كتمدّحه بأنّه لا تأخذه سنة ولانوم، لأنّه إنّما تمدّح بذلك بانضمام كونه حيّا إليه، في قوله تعالى: «اللهُ لاإلهَ إلّا هُوَ الحَيُّ القَيومُ لا تاخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نُومٌ»(٢) وكما تمدّح بأنّه يُطعِمُ ولايُطعَمُ. وهذا ممّا لايشركه فيه غيرُه.

---

(١) الأنعام: ١٠٣.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

وأمّا وجه الممدوحيّة فيه فتحقيقهُ هو أنه إنّما يصحّ أن يرىٰ لما يكون متحيّزاً أو ذاهيئةٍ كالألوان. فهو تبارك وتعالى تمدّح بنفي هذه الصفات عن ذاته تعالى، من حيث أنّ كلّ صفة من هذه الصفات تقتضي الحدوثَ. فإذا ثبت أنّ هذا التمدّح راجع إلى ذاته وجبَ أن يكون إثباته نقصاً كما أنّ إثباتَ السِنَة والنوم والصاحبة والولد في حقّه نقصٌ لما كان جميع ذلك تمدّحا بنفي يرجعُ إلى الذات.

وبعدُ، فلولم يكن إثباتُ الرؤية نقصا لما كان نفيها مدحاً، لأنّ مالا يكون نقصاً إمّا أن يكون مدحاً أو لايكون مدحاً ولانقصاً، ولا يصحّ التمدّح بنفي واحد من القسمين. ألا ترىٰ أنّه لايصحّ التمدّح بنفي الاقتدار أو كونه عالماً لما كان كلّ واحد منهما مدحاً، وكذا لايصحّ أن يتمدّح أحدنا بأنّه لايفعل مباحاً لأنّه لايكون بفعله منصوصاً ولا ممدوحاً، فعلمت بهذا أنّ إثبات الرؤية فيه تعالى إثبات نقص. و بذلك يسقط قولهم إنّه تعالى إنّما نفىٰ أن يراه جميع الرائين.

وكذا نقول: فمن أين إنّه لايراه بعضهم؟ وذلك أنّه إذا كان كونه مرئياً صفة نقص وجب أن لا تثبت في حقّه تبارك وتعالى لا بالنّسبة إلى بعض الرائين ولا بالنسبة إلى جميعهم.

وأمّا قولهم: «إنّه تعالى إنّما نفىٰ أن تدركه الأبصار» وكذا[1] نقول: «فمن أين إنّه لايدركه المبصرون بالأبصار». قلنا: هذا التأويل يخرج الآية من أن يكون مدحاً له تبارك وتعالى. وذلك لأنّ الأبصار كمالا تراه كذلك لا ترىٰ غيره، فأيّ مدحة له في ذلك.

ثمّ نقول: إنّ الله تبارك وتعالى خاطب العربَ علىٰ ماجرت به عادتهم في مخاطباتهم. ومن المعلوم أنّهم إذا أضافوا الفعل إلى الآلة فانّما يريدون إضافته إلى صاحب الآلة، فيقولون: «يدُ فلانٍ تَبطِشُ أولا تَبطِش، ورجلُه تمشي أولا

---

(١) ج: وكلّنا.

تمشي، ولسانُه يتكلّمُ او لايتكلّم»، يعنون بذلك أنّه يفعل أو لايفعل. وهذا معلوم.

وقد تعلّق المخالفُ في المسألة بوجوه عقليّة وسمعيّة. فأقوىٰ ماتعلّقوا به من جهة العقل قولهم: «القديم تعالى موجود، وكلّ موجود يصحّ أن يرىٰ، فيصحّ أن نرىٰ القديم تعالىٰ».

فإذا قيل لهم: لم قلتم إنّ كلّ موجود يصحّ أن يرىٰ؟قالوا: لما قد علمنا أن الجوهر مهما كان موجوداً صحّ أن يُرىٰ، ومهما كان معدوماً استحال أن يرىٰ، فعلمنا بذلك أن الذي يصحّحُ رؤيته، كونه موجوداً، فلهذا حكمنا بأنّ كلّ موجود يصحّ رؤيته.

فيقال لهم: التعليل بالقدرة الذي ذكرتموه لايثبت. وهو أن يثبت الحكم بثبوت ما يجعل علّة فيه ويزول بزواله، حتّىٰ يتبيّن أنّه ليس ثمّ ماتعليق الحكم به أولىٰ. وبيان ذلك أن نعارضهم بصحّة تحرّك الجوهر عند وجوده واستحالة تحرّكه عند عدمه، فنقول: يجب علىٰ مقتضىٰ طريقتكم أن يكون المصحّح بتحرّك الجوهر كونه موجوداً وأن يحكم مكان ذلك، لصحّة تحرّك كلّ موجود، فإذا كان ذلك باطلاً، فمثله يبطل ماقالوه.

فإن قالوا: صحّة تحرّك الجوهر ليست هي لوجوده بل لأمر قارن وجوده وهو تحيّزه.

قلنا: فارضوا منّا بمثل ذلك. وهو أن نقول أنّما صحّ رؤية الموجود من الجوهر لتحيّزه الذي صحب وجوده.

فإن قالوا: لوكان الذي يصحّح رؤية جوهر تحيّزه لوجب أن لايصحّ رؤية اللون، لأنّه ليس بمتحيّز.

قلنا: ولم يجب ذلك؟

فإن قالوا: من حيث أنّ العلّة يجب انعكاسها، كما يجب إطّرادها.

قلنا: غير مسلّم وجوبُ انعكاس العلّة، بل العلّة في هذا الباب كالدّلالة في أنّه يجب أطّرادها، ولا يجب انعكاسها. وبيانُ ذلك ماقد علمنا على المذهب الصحيح أنّ السواد إنّما ينافي البياض لهيئة مخصوصة. ثمّ لايجب فيما انتفت عنه تلك الهيئة أن لاينا في البياض، ألا ترىٰ أنّ الحمرة والصفرة والخضرة كلّ واحد منها تنافي البياض وإن لم تخصّص[1] بهيئة السواد. وكذا الظلم إنّما قبح لكونه ظلماً، ثمّ لايجب فيما... انتفت عنه الظلميّة أن لا يكون قبيحاً كالكذب والعبث والمفسدة.

ثمّ يقال لهم: أتثبتون الوجود أمراً زائداً علىٰ حقائق الأشياء متّحداً في الجميع أو تجعلونه راجعاً إلى الحقائق المختلفة التي هي الأشياء.

إن قالوا بالثاني قلنا: فقد وافقتمونا في أنّ المصحّح للرؤية مختلف في الأشياء، وإنّما وقعت الشركة بين الأشياء في إطلاق اسم الوجود عليها، وإلّا فهي في المعنى مختلفة.

وإن قالوا بالأوّل، وهو أنّ الوجود أمر زائد على حقيقة الشيئ وهو متحد في الأشياء.

قلنا: هذا باطل، لأنّا لانرى السواد والبياض مشتركين فيما تناوله الإدراك فيهما. فبطل بذلك قولهم بأنّ الوجود هوالذي يصحّح كونه مرئيّاً.

وأقوىٰ ماتعلّقوا به من طرق السمع قوله تعالى: «وجوهٌ يَومئذ ناضرةٌ إلى ربّها ناظرة»[2]. قالوا: والنظر وإن كان له فوائد من العطف والرحمة والانتظار والمقابلة والفكر، فإنّه إذا علق بالوجود، علق بالوجه وعدّي بإلى لم يفد إلّا الرؤية، وإذا كان كذلك، فقد صرّح تباركَ وتعالىٰ بأنّه يرىٰ.

والجوابُ عن ذلك أن نقول: الرؤية ليست من فوائد النظر، وإنّما النظرُ

---

(١) م: يختصّ. (٢) القيامة: ٢٢

الذي أُريد به غير ماذكرناه من الفوائد، هو تقليبُ الحدقة الصحيحة نحو المرئيّ إلتماساً لرؤيته.

وبيان ذلك أنّهم يثبتون النظر وينفون الرؤية فيقولون: «نظرتُ إلى الهلال فلم أره»، ويجعلون الرؤية غاية النظر في قولهم: «مازلتُ أنظر إليه، حتىٰ رأيتُه»، فدلّ علىٰ أنّ النظر غير الرؤية. وأيضاً فانّهم ينوّعون النظر أنواعاً لا تدخل الرؤية، فيقولون: نظر فلانٌ إلى فلان نظراً شزراً أو غير شزر، ونظراً مزوراً أو غيرَ مزور، وهذه التنويعات لا تدخل الرؤية.

أمّا قولهم: «النظر إذا علق بالوجه وعدّي بـ«إلى» لم يفد إلّا الرؤية»، فباطلٌ، لأنّه قد يعلّق النظر بالوجه ويعدّىٰ بـ «إلى» ولايفيد الرؤية، على ما قاله الشاعر:

وجُوهٌ ناظِراتٌ يوم بَدرٍ   إلى الرّحمٰنِ تأتي بالفلاح

وقال آخر:

يومٌ بذي قارٍ رأيتُ وُجُوهَهُم   إلى المَوتِ مِنْ وقعِ السُّيُوفِ نواظرا

فإن قيل: فما تأويل الآية؟

قلنا: تأويلها أنّ أهل الجنّة ينتظرون ثوابَ الله تعالى، ولايلزمُ عليه أن يكونوا في غمّ وحسرة، لأنّهم في الحال واصلون إلىٰ مايحتاجون إليه ويثقون بوصول ماينتظرونه إليهم. وذلك لايكون تنقيصاً.

والوجه الثاني من التأويل هو أن نقول: إنّهم ينظرون إلى ثواب الله سبحانه وتعالى وقد قيل: إنّ «إلى» في الآية ليس حرفاً، وإنّما هو اسم وهو واحد الآلاء. وفيها لغات أربعة: إلى مثل حسى، وإلى مثل رمى، وإلىٰ مثل قفا، وألىٰ مثل معا. قال الشاعر:

أبيضُ لايَرهَب الهَزالَ ولا   يقطَعُ رحماً ولايخونَ إلى

فحذف التنوينُ للإضافة، فصار إلى ربّها، ومعناه: نعمة ربّها. فكأنّه قال:

«وجـوه يومئذ ناضرة، نعمةَ ربّها ناظرة»[١] أي منتظرة.

والفرق بين هـذا التـأويل وبين مـا تقدّم أنّ مع هذا الـتأويـل لايحتاج إلى تقديـر محذوف في الـكلام، ومع التقـدير الأوّل يحتاج إليـه تعلّقوا بسؤال موسىٰ عليه السـلام الرؤية مـن الله تعالىٰ علىٰ ماحـكاه تبارك وتعالىٰ عـنه في قوله: «وَلَمّا جاءَ موسىٰ لِميقاتِنا وكَلّمه ربّه، قال ربّ أرِني أنظرُ إليكَ »[٢].

قالـوا: فلوكـانت الـرؤية مستـحيـلة علـيه تـعالى، لما جـاز أن يسأل مـوسىٰ حصولها له.

قلنا: الجوابُ عـن ذلك ذكـره الشيوخ في كتبهـم، وهـو أنّ موسـىٰ عـليه السلام ماسأل الرؤية لنـفسه، وإنما سألها لقومـه نيابةً عنهم. وبيانـه قوله تعالى: «يَسألكَ أهلُ الكِـتابِ أن تُنَزِّلَ عَليهـم كِتاباً مِنَ السماء فقد سألوا موسىٰ أكبرَ من ذلـك، فـقالوا أرِنـا الله جَـهرَة»[٣]. وقـول مـوسىٰ علـيه السلام عنـد نزول الصاعقة: «أتُهلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا»[٤].

فإن قيل: لوكان السؤال لـقومه لوجب أن يقول: أرنا ننظر إليك، ولما قال: «أرني أنظر إليك».

قـلنا: قد جرت العـادةُ بمثل ذلك، فانّ الشفيـعَ في حـقّ قوم، ومقدّم القومَ أيضاً إذا سأل في حقّهـم يقول للمشفوع إليه: افعـل بي كذا وكذا ومنّ عليّ بما أسألك إيّاه وافعل بي كيت وكيت، مع أنّ المقصود يرجع إلى القوم.

فإن قيل: لوجاز أن يسأل الله تعالى الرؤيـة مع علمه باستحالتها عليه بنيابة القوم لجـاز أن يسأله تعالى: هل هوتعالى جسم أو ليس بجسم؟ بنيابته عنهم.

قـلنا: فرقٌ بين المسـألـتين، وذلـك لأنّ الشّك في الجسم يـقـدح في الـعلم

---

(١) القيامة: ٢٢

(٢) الأعراف: ١٤٣.

(٣) النساء: ١٥٣.

(٤) الأعراف: ١٥٥.

بصحّة السمع، فلا يفيد الجواب الصادر من جهته تعالى في ذلك.

وليس كذلك الرؤية التي لا تكون مكيفة، لأنّ الشك فيها لا يقدح في العلم بصحّة السمع، فيصحّ الاستدلال بالجواب الصادر عنه تعالى في هذه المسألة أنّه يرىٰ أو لا يُرىٰ.

ثمّ انّا نقول: هذه الآية تدلّ علىٰ أنّه تعالى لا يرىٰ، وذلك لأنّه تعالى قال في جواب هذا السؤال: «لن تراني». و«لن» يفيدُ النفي في المستقبل على طريق التأبيد، إذ ليس فيه اختصاص بوقت دون وقت، فنفى أن يرىٰ تعالى أبداً. واذا ثبت أنّه لا يرىٰ أبداً ثبت استحالة رؤيته، لأنّ أحداً لم يقل بانّه لا يراه موسىٰ أبداً وهو مرئيّ.

فإن قيل: أليس الله تعالى أخبر عن أنّ اليهود لا يتمنّون الموت بلفظة «لن»، حيث قال تعالى: «ولن يتمنّوه» ثمّ أخبر عن أنّهم يتمّنون الموت في النار في قوله تعالى: «ونادَوا: يا مالكَ: لِيَقضِ عَلَيْنا رَبُّكَ، قال: إنّكمُ ماكِثُونَ».

قلنا: كما قال تعالىٰ: «وَلَنْ يَتَمنّوهُ»، أكّده بقوله «أبدَاً». ولا شكّ في أنّ لفظَة «أبداً» يفيد التأبيد، فعلمنا بهذا أنّه أخرج الكلام مخرجَ المجاز.

ثمّ ويمكن أنْ يقال ـ وهو التحقيق ـ: إنّه تعالى أخبر أنّهم لا يتمنّون الموت في الدنيا قطّ، والأمر على ما قاله تعالى وما ذكره الله تعالى من تمنيّهم إنّما هو تمنّي الموت في الآخرة فلا يقدح فيما ذكرناه.

ووجه آخر: في الدلالة علىٰ انّه تعالى لا يرى من الآية، وهو تعليقه تعالى رؤيته بالمحال، لأنّه لا يخلو إمّا أن يريد بقوله استقرارَ الجبل بعد تحرّكه أو في حال تدكدكه وتحرّكه لا يجوزُ أن يريدَ به استقراره بعد تحرّكه، لأنّ من المعلوم أنّ الجبل استقرّ وموسىٰ عليه السلام ما رآه. فعلم أنّه أراد استقرار الجبل في حال تحرّكه وهو محال، فثبّت بذلك أنّه علّق الرؤية بالمحال، والمعلّق بالمحال محال.

القول في أنّه تبارك وتعالى واحد لا ثاني معه

يوصف تبارك وتعالى بأنّه واحد، ويعنىٰ به أنّه لايتصوّرُ أن يكون معه من يستحقّ العبادة سواه، ويعنىٰ به أنّه لاذات يشاركه فيما يستحقّه من الصفات الذّاتية نفياً وإثباتاً، ويعنىٰ به أنّه لايتجزّىٰ ولايتبعّض تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فعندنا أنّه تعالى قديم واجب الوجود بذاته لاقديم سواه.

وذهب جماعات إلى أنّ القديم أكثر من واحد، ثمّ اختلفوا، فذهبت الكلابيّة والأشعريّة إلى أنّ مع الله ذواتٍ قدماء، سمّوا بعضَها قدرةً وبعضَها علماً وبعضَها حياةً وبعضَها سمعاً وبعضَها بصراً وبعضَها بقاءً، وقالوا: لم يكن في الوجود إلّا ذاته تعالى لمّا كان عالماً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً باقياً. وكذا أثبتوا ذاتين آخرتين قديمتين، سمّوا إحداهما إرادةً والأُخرىٰ كلاماً. وربّما قالوا في هذه الذوات إنّها ليست هي الله تعالى ولاأغياراً له ولا أبعاضاً، وكذا قالوا إنّ بعضها ليس هو البعض ولاغيره ولابعضه.

وذهبت الثنويّةُ إلى قِدم النوّر والظلمة وأنّ النور خير بطبعه، فجميعُ ما في العالم من الخيرات منه، وأنّ الظلمة شريرة بطبعها، فجميعُ ما في العالم من الشرور منها.

وذهبت فرقة من المجوس إلى أنّ الشيطان قديم مع الله تعالى.

وذهبت النصارىٰ إلى أنّه جوهرٌ وأحدُ ثلاثة أقانيم، وربما أشاروا بذلك إلى

قريب ممّا يذهب إليه الكلابيّة. ولكن تسبيحة إيمانهم يقتضي أنّهم يثبتون ثلاثَ ذوات فاعلة للعالم. وماذهب ذاهب إلىٰ أنّ مع الله قديماً مما ثلاًله من سائر الوجوه مستحقاً لجميع مايستحقّه من الصفات نفياً وإثباتاً.

ولكن هذا وإن لم يذهب إليه ذاهبٌ، فانّه ممّا لايعلمُ بطلانُه ضرورةً، فيجب أن نستدلّ علىٰ بطلانه ثمّ نبيّن أنّ كلّ من أثبتَ قديماً ثانياً يلزمه ذلك من كونه مماثلاً له تعالى، ثمّ نخصّ كلّ فرقة من هؤلاء الفِرَق بكلام يخصّه ونرد عليه بردّ خاصّ به، فنقول:

والذي يدلّ علىٰ أنّه لا يجوز أن يكون معه تبارك وتعالى قديم آخر مماثل له من سائر الوجوه أنّ القولَ بوجود قديمين مثلين من جميع الوجوه هو إثباتُ ذاتين لاينفصلان من ذات واحدة، واثباتَ ذاتين لا تنفصلان من ذات واحدة محالٌ وإنّما قلنا إنّ القول بقديمين مثلين قول بإثبات ذاتين لاتنفصلان من ذات واحدة من حيث أنّ كلّ واحدة منهما يكون مشاركاً للآخر في سائر الصفات، ولايفارقه بوجه من الوجوه، فيكون كلّ واحد منهما قادراً لذاته علىٰ أعيان ما يقدر عليه الآخر، حتّىٰ يكونا مثلين، وكلّ واحد منهما يعلم لذاته جميع المعلومات ومايدعو أحدهما الداعي إلى أنّ فعله يدعو الآخر الداعي إليه، فيكون فعل أحدهما فعل للآخر، وليسامكانيّين حتّىٰ يفصل بينهما بتغاير المكانين، لوجود كلّ واحد منهما ابتداء فيفصل بينهما بتغاير الزّمان، وفي الجملة لايفترقان في أمر مميّز بينهما، فإذا كان كذلك فهما لاينفصلان عن ذات واحدة.

وإنّما قلنا إنّ إثباتَ شيئين لا ينفصلان عن شيء واحد محالٌ، لأنّ الشيئين يجبُ أن يتميّز أحدهما عن الآخر بوجه مميّز، وهذا معلومٌ لكلّ سليم العقل أنّه لايمكنه اعتقاد شيئين إلّا بأن يثبت بينهما مفارقة في أمرمّا من الأُمور، إمّا بإثبات صفة أوحكم أو زمان أو مكان أو عرض لأحدهما دون الآخر، وأنّه متىٰ أعرض عن سائر المفارقات لايمكنه اعتقاد الإثنينيّة بينهما، بل يكون القول

باثنين والحال ما وصفناه قولاً لامعنىٰ تحته.

يبيّن ماذكرناه ويوضحه أنّ القول بإثبات ثانٍ مع أنّه لا يستبد أحدهما بما لا يختصّ به الآخر من زمان أو مكان أو نفي أو إثبات ليس بأولىٰ من القول بإثبات ثالث، والقول بالثالث ليس بأولىٰ من القول بالرابع، وفي الجملة لاعدد يذكر في ذلك أولىٰ من عدد مع فقد المميّز، فيجب علىٰ هذا إمّا إثبات مالايتناهى من القدماء الإلهيةوهومحال، أو الاقتصار على إلهٍ واحد الذي دعت ضرورة حدوث العالم إليه وهو الحق.

ويمكن أن يستدلّ بهذه الطريقة في المسألة ابتداءً بأن يقال: القولُ بأنّ مع الله إلهاً آخر مماثلاً له، ليس بأدنىٰ من القول بأنّ معه ثالثاً أو رابعاً أو خامساً، فيجبُ علىٰ هذا إمّا إثبات مالا نهاية له وهو محال، أو الاقتصارُ علىٰ إلهٍ واحدٍ الذي دعت ضرورةُ حدوث الفعل إليه، وهذا غير الطريقة السابقة حتّىٰ لايظنّ أنّها هذه الطريقة بعينها، وذلك لأنّ منتهىٰ تلك الطريقة أنّ إثباتَ ذاتين لا ينفصلان عن ذات واحدة محال وتنهى هذه الطريقة أنّ إثبات ذات معه تعالى مع فقد المميّز يؤدّي إلى إثبات مالايتناهىٰ من القدماء.

ويمكن أن يجعل لهذه الطريقة منها آخر بأن يقال: إذا لم يكن القول بالثاني أولىٰ من القول بالثالث والرابع، فيجبُ إن كان البعضُ حقّاً أن يكونَ الكلّ حقّاً، ومعلومٌ أنّه لا يجوز أن يكون الكلّ حقّاً، لأنّها أقوال متنافية. إذ القولُ بأنّ معه ثانياً لازائد عليه ينافي القولَ بأنّ معه ثالثاً، والقولُ بأنّ معه ثالثاً لازائد عليه ينافي القولَ بأنّ معه رابعاً، وكذا القول في جميع هذه الأقوال فيجبُ أن يكون جميعُ هذه الأقوال باطلةً وأن يقتصرَ بأنّ إثبات الواحد الذي دعت ضرورة حدوث الفعل إليه.

واعلم أنّه يتّجه علىٰ هذا التجويز إشكالٌ، وهو أن يقال: الأقوال المتنافية كما لايكون الكلّ حقّاً، كذلك لايكون الكلّ باطلاً. ألا ترىٰ أنّ القول بأنّ

زيداً في الدار مثلاً والقول بأنّه ليس في الدار لما تنافيا، كما لم يجز أنّ يكونا جميعاً حقّين فكذلك لم يجز أن يكونا جميعاً باطلين، بل يجب أن يكون أحدُهما حقّاً والآخر، باطلاً، فكيف حكمتم هاهنا أنّ جميعَ هذه الأقوال باطلةٌ على تنافيها؟

وحلّ هذا الإشكال أن يقال: كلّ قول من هذه الأقوال إنّما نافىٰ بمجموعه مجموع القول الآخر ولم يناف كلُّ بعض منه كلّ بعض من القول الآخر.

وبيانُ ذلك أنّ القول بأنّ معه ثانياً لواقتصر عليه ولم يضف إليه أنّه لا زائد عليه لم يناف القول باثبات الثالث. وكذا القول بالثالث لولم ينضمّ إليه القول بأنّه لا زائدعليه لم يكن منافيا للقول الرابع، وكذا القول في الجميع، وإنّما نافي القول بأنّ لازائد على الثاني القول بأنّ معه ثالثاً، والقول بأنّ لازائد عَلى الثالث نافى القول بأنّ معه رابعاً. وإذا كان كذلك فنحن إنّما حكمنا ببطلان الإثبات في جميع هذه الأقوال، وحكمنا بأنّ الصحيح النفي في جميع ذلك، فلاثاني معه ولا ثالث ولا رابع ولا مازاد عليه. إذا ثبت أنّه لامثلَ له تبارك وتعالى، ثبت أنّه لايتجزّىٰ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، ويتحقّق وحدانيته بهذا المعنىٰ أيضاً.

وإنّما قلنا ذلك، لأنّه لوجاز عليه التجزّي والتبعّض، لكان جزؤه مشاركاً له في وجوب الوجود بذاته الذي لمكانه كان قادراً لذاته عالماً لذاته ويصير مثلاً له، وقد ثبت أن لامثل له. فثبت أيضاً أن لايستحقّ العبادة سواه، فيكون واحداً بهذا المعنىٰ أيضاً، لأنّ استحقاق العبادة إنما يكون بفعل أُصول النعم التي لايقدر عليها غير القديم القادرلذاته، فلوكان معه مستحقّ للعبادة سواه، لكان قادراً لذاته وواجب الوجود بذاته، فكان يكون مثلاً، فثبت بهذه الجملة وتحقّق أنه جلّ جلاله واحدٌ على جميع هذه المعاني.

ويمكن الاستدلال على أنه تعالى واحد من طريق السمع. وذلك لأنّ صحّة السمع لا تتوقّف على نفي الثاني من حيث إنّ مع تجويز قديمين حكيمين اللذين

لا يجوز أن يفعلا القبيح يستقرّ وليتمّ العلمُ بصحّة السمع، لأنّ السمع إمّا أن يصدر من هذا أو ذاك . فإذا كان ذلك صحّ الاستدلال بالسمع في هذه المسألة وقدورد السمع به في قوله «قُل هُوَ اللهُ أحَدٌ»[١] وفي قوله: «إنّما اللهُ إلهٌ واحدٌ»[٢] وقوله: «ليسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ»[٣] وقوله: «لوكانَ فيهما آلِهَةٌ إلّا اللهُ لفَسَدتا»[٤] إلى غيرها من الآيات المتضمنة للتوحيد.

وقد استدلّ المشايخ بدلالة التمانع على أنّه تعالى واحد، ثمّ اختلفوا، فمنهم من بناه على وجوب تغاير مقدورهما. ومنهم من قال بأنّه لا حاجة إلى تقدير تغاير مقدورهما، بل يكفي بيان صحّة اختلافهما في الداعي في هذه الدلالة.

وحرروا الدلالة بأن قالوا: لوكان مع الله إله آخر لصحّ وقوع التمانع بينهما بأن يحاول أحدهما تحريكَ جسم وجذبه إلى جهة بالاعتمادات الموجبة لذلك، ويحاول الآخر تحريكه إلى جهة أُخرى بالاعتمادات الموجبة للتحريك إلى تلك الجهة. وذلك لأنّ من حقّ كلّ قادرين صحّة وقوع التمانع بينهما، ثمّ لو تمانعا على هذا الوجه لم يخل الحالُ من أحد أُمور ثلاثة: إمّا أن يحصل مراداهما جميعاً، وهو محال لأنّ فيه اجتماع الضدّين، أو لا يحصل مراداهما، وهو أيضاً محال لأنّه يكون مؤدّياً إلى كونهما ممنوعين متناهي القدرة، وذلك يبطل كونهما قادرين لأنفسهما، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، وذكروا على هذا القسم وجهين، أحدهما أنّ هذا القسم أيضاً محال، إذهو وقوع مراد أحدهما دون الآخر مع اقتدارهما لأنفسهما، ومع دفع الأولوية. والوجه الآخرُ أنّ هذا القسم فيه حصول مقصودنا. وهو أنّ من لم يقع مرادهُ يكون ممنوعاً متناهي القدرة غير قادر لنفسه، فلا يكون إلهاً، وإنّما الإله من وقع مقدورُه وهو المقصود.

وقد سألوا أنفسهم على هذه الدلالة وقالوا: لم لا يجوز أن يقع مراداهما

---

(١) الاخلاص: ١. (٢) النساء: ١٧١. (٣) الشورى: ١١. (٤) الأنبياء: ٢٢.

ولايقتضي ذلك كونهما ممنوعين متناهي المقدور على ماذكرتم، بل إنّما لم يقعا من حيث انّه ليس أحدهما بالوجود أولى من الآخر مع تضادّهما.

وأجابوا عن ذلك بأن قالوا: ما ذكره السائل من رفع الأولوية بين المقدورين على تصادهما لا يجوز يكون مانعاً من وقوع المقدور، الا ترى أنّ القادر النائم يقدر على الضدّين، وقد يقع منه أحدهما في حال نومه مع دفع الأولوية هناك، ومع ثبوت التضادّ بين المقدورين، فعلمنا بهذا أنّ هذا لايصلح أن يكون مانعاً.

ثمّ أكدوا هذا السؤال بان قالوا: ليس المانع مجرّد رفع الأولويّة وثبوت التضاد بين المقدورين، بل باعتبار أن يحصل مع كلّ واحد منهما ما يوجب وجوده لولا محاولة الآخر، لما يضادّه من توفّر الدواعي[١]، وتوفرّ الدواعي[٢] مفقود في النائم الذي ذكرتموه.

وأجابوا عن هذا بأن قالوا: لااعتبار في التمانع بما زيد في السؤال وأكّد به من توفّر الداعيين ألا ترى أنّ النائمين إذا كان عليهما كساء، فانّهما قد يتجاذبانه، وإذا تساوت قدرهما لاينجذب الكساء إلى واحد منهما، مع أنّه لم يحصل مع مقدور كلّ واحد منهما توفّر الداعي، فيجب أن يقال: إنّما امتنع الانجذاب إلى أحد الجانبين، إمّا لارتفاع الأولويّة وتضادّ المقدورين، أو لأنّ كلّ واحد منهما يمنع صاحبه بما يفعله من الاعتماد في الكساء. والأوّل باطل بما ذكرناه من أحد مقدوري النائم القادر على الضدّين، فتحقق أنّه إنّما امتنع الانجذاب، لكون كلّ واحد منهما مانعاً لصاحبه، وفي ذلك صحّة ماقلناه.

وقد اعترض أبوالحسين هذا الاستدلال، وتبعه عليه صاحب الفائق، بأنّ قالا: يستحيلُ وقوع التمانع بينهما، وإن قدر كل واحد منها على الشيء وضده، لأنّ التمانع إنما هو محاولة تكلّ واحد منهما من المتمانعين منع

---

(١) ، (٢) م: الداعي.

صاحبه. وهذا إشارةٌ إلى اختلافهما في الداعي بأن يدعوا احدهما الداعي إلى إيجاد شيئ واحد، والآخر إلى ايجاد ضدّه، واختلافُ الإلهين الحكيمين في الداعي محال، لأنّ كلّ واحد منهما يكون عالماً لذاته يعلم جميعَ مايعلمه صاحبه، فإذا علم أحدُهما تعلّق الصّلاح بإيجاد شيئ علم الآخرُ ذلك أيضاً.

فكما يدعوه الداعي إلى ايجاد ذلك الشيئ يدعو الآخر إلى ايجاده ومهما فرضنا تساوي شيئين في الصلاح، فانّه إنّما يختارُ أحدُهما دون الآخر لمرجّح لايتصوّر خلافه، وذلك المرجّح كما يعلمه أحدهما يعلمه الآخر، فتحقّق بهذا أن اختلافهما في الداعي محال.

فإن قيل: التمانع غير مبنيّ على اختلاف المتمانعين في الداعي، لأنّ النائمين قد يتمانعان في تجاذب كساء يكون عليهما، ولا داعي لهما.

قالا: النّائمان أيضاً لايتمانعان إلّا لاختلاف داعيهما، بأنّ يكون كلّ واحد منهما مثلاً قد أطال اضطجاعه علىٰ جانب فتأذىٰ به، فدعاه ذلك إلى الإنقلاب إلى جانب آخر، ولكنّهما بعد الانتباه لايتذكران الداعي.

ثمّ وهَبْ أنّ التمانع يمكن في النائمين من دون اختلاف الداعي، أفيتصوّر في النائمين الذاكرين من دون اختلاف الداعي، هذا محال. فإذا تبيّن استحالة اختلافهما في الداعي تبيّن استحالة وقوع التمانع بينهما، فاذا قدّرنا وقوع التمانع بينهما، كان ذلك تقدير محال، فلايمتنع أن يلزم عليه محال.

قال: ولو سلّمنا صحّة وقوع التمانع بينهما وفرضناهما ولمانعين فانّه لايؤدّي إلى محال بأن يقال لايقع مرادهما جميعاً ولايؤدّي ذلك إلى كونهما ممنوعين متناهي المقدور ولا إلى امتناع الفعل عليهما من دون وجه معقول. وذلك لأنّ كلّ واحد منهما إذا كان قادراً على مالايتناهى لم يكن وقوع مقدور أحدهما أولىٰ من وجود مقدور الآخر، ومع فقد الأولويّة يستحيل وقوع أحدهما دون الآخر، ويستحيل اجتماعهما، لتضادّهما، فلا يقعان لهذا الوجه، وهو فقد الأولويّة مع تضادّهما.

فإذا قيل: فقدُ الأولوية لايحيلُ الفعل، ولا يمنع من وقوعه باعتبار أنّ النائم قد يقع منه أحدُ مقدوريه الضدّين، مع أنّ ليس أحدُهما بالوقوع أولى من الآخر إذلا داعي له.

قالا: هذا غير مسلّم، بل إنّما يقع منه مايقع من الضدّين لمرجّح هوالداعي، ولكنّه لايتذكّر عند انتباهه الداعي، إذلو وقع أحد الضدّين من دون مرجّح لبطل القولُ بتساويهما في جواز الوقوع. وثبوت الداعي في حقّ النائم غير مستبعد، لأنّ الداعي قد يكون ظنّاً أو اعتقاداً غير علم، كما يكون علماً، فهَب أنّ العلم لايتصوّر في النائم، لم لا يجوز أن يعتقد اعتقاداً غير علم أو يظنّ ظناً يدعوه الى ايقاع مايقع منه، إذ الاعتقادالذي وصفناه والظنّ يتصوّر في حقّه، وقد يتذكّر الإنسان عند انتباهه مادعاه في حال نومه عن تخيّلاته وظنونه إلى أفعال مخصوصة، فالمعتمد هو الأدلة المتقدّمة.

الرد على الفرق المخالفة في التوحيد

امّا الكلام على الفرق المخالفين في التوحيد، فنبتدي فيه با لردّ على الصفاتية، ونقول:

قد دللنا على بطلان قولهم بالمعاني القديمة فيما سبق، ونزيد عليه بأن نقول: لوكان مع الله تعالى معانٍ قديمة على ما يثبتونه، لكان كلٌّ واحد منهما واجبَ الوجود بذاته، إذا يستحيل أن يكون موجوداً بالفاعل أو بموجبٍ محدَث للزوم حدوث ما يكون بالفاعل أو الموجب المحدث وبطلان قدمه أو موجبٍ قديم، للزوم التسلسل في الموجب القديم، فتعين كونه واجبَ الوجود بذاته. وإذا كان واجبَ الوجود بذاته، وجب أن يشاركه تعالى في كونه قادراً على ما يقدر عليه عالماً بما يفعله وفي جمع صفاته، لأنّه إنما وجب فيه تعالى أن يكون على صفته الخاصّة، لوجوب وجوده بذاته، فما يشاركه في وجوب الوجود بالذات، وجب أن يشاركه في صفاته.

فإن قيل: كيف يكون المعنى القديمُ واجب الوجود بذاته؟ وهو قائم بذاته تعالى غير مستقلّ بنفسه؟.

قيل لهم: ما معنى قيامه به تعالى؟ أتعنون به حلوله فيه تعالى؟ فهذا محال فيه عزّوجلّ، أو أنّه[1] منتصب به؟ فهذا أشدّ استحالةً من الأوّل، أو أنّه يوجب

---

(١) م: فانّه.

حالاً؟ فهذا أيضاً لايصحّ، لأنّ القول بإثبات الحال في حقّه تعالى باطل بما سبق. فتحقق أنّه لوكان معه تعالى قديم آخر، لكان واجب الوجود بذاته، منفصلاً عنه تعالى، وكان يلزمه أن يماثله، وأدلّة التوحيد التي قدّمناها تمنع منه. وهذه الطريقة هي التي يمكن أن يستدلّ بها على جميع المخالفين في التوحيد من الثنويّة والمجوس والنصارىٰ على ما وعدناه به.

وأمّا الثنوية فإنّهم ذهبوا إلى قدم النور والظلمة، وقالوا: بأنّ النور يفعل الخير بطبعه، والظلمة تفعل الشرّ بطبعها، وإنّهما كانا لم يزل متباينين، النّور في جهة العِلو، والظلمة في جهة السِفل، ولكنهما يتنافيان من الجهة التي يتلاقيان فِيها، قالوا: ثمّ امتزجا فحصل من امتزاجهما العالم، بما فيه. وأثبتوا للنور خمسة أجزاء، جزء منها روح في الكلّ. وكذا أثبتوا للظّلمة خمسة أجزاء، جزء منها روح في كلّها. ثمّ افترقوا ثلاثَ فِرَق، المانويّة الذين يثبتون النور والظلمة حيّين، والديصانيّة الذين يثبتون النورحية والظلمة مواتاً، والمرقونيّة الذين يثبتون ثالثاً للنور والظلمة.

والردّ عليهم هو أن نقول: النور والظلمة جسمان، وقد دلّلنا على حدوث الأجسام، فكيف يكونان قديمين؟.

ثم نقول لهم، ولم أثبتم فاعلين قديمين؟

فمن قولهم إنّ الخير والشرّ متضادان فلا يصحّ صدورهما من فاعل واحد. يعنون بالخير الملاذّ والمسارّ وبالشرّ الهموم والمضارّ.

فنقول: غيرُ مسلّم تضادُّ الخير والشرّ، بل الشر قدّ يكون من جنس الخير، بل نفس ما يقع خيراً يجوز أن يقع شراً زائداً على إيجادها في الجنس. ألا ترىٰ أنّ لطمة اليتيم ظلماً شرٌ، وإن كانت بنية التأديب كانت خيراً، وما استلذّه الإنسانُ لاشتهائه لم يصحّ أن يتألم به ويستضرّ به، بأن ينفر طبعه عنه.

ثم ولو سلّمنا تضادّ الخير والشرّ، فلم لايجوز صدورُهما عن فاعل واحد؟

أليس سوادُ الشعر مضاداً لبياض الوجه في الجنس، ثمّ هما مستلذان، فيكون كلّ واحد منهما خيراً، وهو صادر عن النور عندكم، وعلى العكس سواد الوجه وبياض الشعر غير مستحسن فهو من فعل الظلمة، لأنّ عندهم كلّ مكروه فهو من الظلمة،و كلّ محبوب فهو من النور، فبطل قولهم إنّ تضادّ الفعل يدلّ على تضادّ الفاعل.

ثمّ يقال لهم، والامتزاج بين النور والظلمة من أيهما حصل.

فإن قالوا: من النور، كانوا قد اضافوا إلى النور الشرّ، لأنّ خروج النور من كونه نوراً محضاً صافياً خالصاً، إلى كونه ممزوجاً بالظلمة منكدراً بها شرّ.

فإن قالوا: مازجها ليلتها ويؤدّبها ويردّها إلى الخير، والامتزاج على هذا الوجه لايكون منكدراً شرّاً.

قلنا لهم: فهذا إضافة شر آخر إليه، وهو الجهل، لأنّ الظلمة عندهم موجبة للشرّ غير قابلة للخير والنور إذا مازجها ليزيلها عن طبيعتها كان جاهلاً بحالها، والجهل من النقائص.

ثمّ يقال لهم: إن كان الامتزاج من فعل النور، والظلمة ضدّ النور، كان يجبُ أن يحصل من الظلمة المباينة التي هي ضدّ الامتزاج.

وإن قالوا: الظلمة أسرت النور، فبهذا السبب وقع الامتزاجُ.

كانوا قد أضافوا إلى الظلمة فضيلةً هي القوّة على الغلبة والأسر، وإلى النور نقيصة هي العجز والضعف.

فإن قال المرقونيّة: إن الامتزاج من فعل ثالث على مايذهبون إليه.

قلنا لهم: أقديم ذلك الثالث أم محدث؟

إن قالوا: قديم.

قلنا: أموجبٌ هو أو مختارٌ؟

فإن قالوا: موجبٌ.

قلنا: فهلا أوجب الامتزاج لم يزل. ثمّ وهذا إبطال القول بالإثنينيّة ومصير إلى القول بالثلاثة.

ويقال لهم: افامتزاج النور والظلمة خير أم شرّ؟

فإن قالواخير.

قلنا: فذلك القديم الثالث يجب أن يكون من جنس النور.

وإن قالوا: شرّ.

قلنا: وكان يجب أن يكون الثالث من حين الظلمة ويبطل القول بالثالث.

وإن قالوا: ذلك القديم الثالث مختار.

قلنا: فاختياره الامتزاج خير أم شرّ؟ ويعود ما أوردنا على الموجب.

ثمّ ويقال لهم: إن كان الثالث قادراً مختاراً قديماً، فهو واجب الوجود بذاته، ويجب أن يكون متصفاً بالصفات التي ذكرناها، فيكون هوالله تعالى، ويبطل هذياناتهم.

وإن قالوا: الثالث محدث.

قلنا: فيلزم أن ينتهي ذلك المحدث عندالقديم المختار جلّ جلاله، لأنّ التسلسل باطل، ثمّ يلزم الفِرَق الثلاثة قبحُ الأمر والنهي والمدح والذمّ لأنّ الموجبَ لا يحسنُ أمره ولا نهيه ولامدحه ولاذمّه. وهذا إلزام للديصانيّة حيث أثبتوا الظلمة مواتاً لاحياةَ فيها.

ثمّ يقال لهم: قد نجد الضياء يدلّ الظالم على المظلوم فيظلمه ويؤذيه، وهذا شرّ صدر من النور، والظلمة تخفي المظلوم، فيندفع بذلك إضرار الظالم وهو خير صدر من الظلمة، وعلى هذا قال الشاعر:

وكَم لِظَلامِ الليلِ عِندَكَ من يَدٍ   تُخَبِّرُ أنّ المانويّةَ تَكذِب

ثم يقال لهم: جنايةُ الإنسان وإساءتُه إلى الخير ممّن يصدر من الظلمة أم من النور؟ فلا بدّ من أن يقولوا: إنّما صدرت من الظلمة.

قلنا: فإذا اتاب وندم على فعله فمّن يصدر الندم والتوبة.

إن قالوا: من الظلمة، كانوا قد أضافوا إليها خيراً، وهوالندم على الشرّ والتوبة منه.

وإن قالوا: من النور، كانوا قد أضافوا إلى النور، شرّاً، لأنّ التوبة والاعتذارَ ممّا لم يفعله الإنسان قبيحٌ.

فإن قالوا: أليس راكب الدابّة يعتذر من رفس دابته، ولا يقبح ذلك منه.

قلنا: معاذ الله أن يكون معتذراً من رفس الدابّة، وإنّما يعتذر من تفريطه في سوق الدابّة وامتناعه من إيذاء الغير. وعلى هذا فإنّه لولم يكن راكبها معها ورفست الدابّة غيره ماكان يحسن منه الاعتذار إلى المرفوس، فان أظهر شيئاً يشبه الاعتذار فانّما ذلك إظهار التوجّع والتألم بما أصاب الغير، وليس ذلك اعتذاراً حقيقيّاً.

أمّا المجوس، فانّهم أيضاً ثنويّة، يقولون بالنور والظلمة، يسندون الخير إلى النور، والشرّ إلى الظلمة، ويقولون: إنّ الأجسادمن الظلمة، والأرواح من النور، والشرور الواقعة من الإنسان فهي من الجسد والخيرات من الروح كلّ ذلك بالإيجاب، إلّا أنّهم يثبتون نوراً أعظم يسمّونه زروان وهوالله تعالى، ويقولون انّ الظلمة هي الشيطان، فمنهم من قال بقدم الشيطان، ومنهم من قال بحدوثه وإنّه حدث عن فكرة رديّة عرضت لزروان أو شكّ شكّه.

والرّدّ عليهم يضاهي الردّ على الثنويّة بأن نقول: النور والظلمة جسمان، وقد دللنا على حدوث الأجسام، فكيف يكونان قديمين؟

ونقول لمن قال: إنّ الشيطان محدث، وانّه حدث عن فكرة زروان وإنّ الشيطان إذا كان شرّيراً بطبعه الموجب للشرّ فيجبُ أن يكون الشرّ صادراً من زروان. وهذا بخلاف مذهبهم ولاينقلبُ هذا علينا في قولنا: إنّ الله تعالى خلق الشيطان، لأنّ الشيطان عندنا مختار، وإنّما يفعل الشرّ بسوء اختياره بخلاف

مايقوله المجوس، لأنّهم يقولون: الشيطان موجب للشرّ.

ونقول لهم: على قولهم: إنّ الشرّ من الجسد والخير من الروح، إنّا قدرأينا الجسد، إذا فارقته الروح لايصدر منه البتة شرّ، وإذا كان فيه الروح تصدر منه شرور كثيرة كالسرقة والكذب والنميمة وقتل النفوس، فيجب أن تضيفوا هذه الشرور إلى الروح، أو تشركوا بين الروح والجسد في إضافة الشرّ إليهما، وهذا كلام أورده أبوالهذيل على ميلاس المجوسيّ.

فقال ميلاس:الجسد إذا فارقته الروح ينتن ويصير جيفةً، تنفر عنها الطباع، ولا شكّ في أنّ هذا شرّ.

فأجابه أبو الهذيل بأن قال: أيها أشر؟هذاالنتن الذي يمكن الإنسان أن يدفع أذيته عن نفسه بوجوه، كالقبض على أنفه، أو البعد عنه أومواراته في التراب كما هو مشروع، ثمّ والنتن يزول بعد أيّام ولايبقى له أثر؟ أم الشرور التي كانت تقع منه عندما كان فيه الروح من الظلم والقتل والنميمة والكذب إلى غيرها من الشرور.

ونقول لهم: يلزمكم أيضاً قبحُ الأمر والنهي والمدح والذمّ مثل لزومه لإخوانكم الثنويّة لأنّ الموجب لايحسن أمره ونهيه ولا مدحه ولاذمّه.

أمّا **النصارىٰ** ، فانّهم قالوا: إنّ الله تعالى جوهرٌ وأحدُ ثلاثة أقانيم، اقنوم الأب وهو ذات الباري، وأقنوم الإبن وهوعلمه،وأُقنوم روح القدس وهو حياته يعنون بالأُقنوم: الشيُ المنفرد بالعدد، ويذهبون إلى أنّ أُقنوم الإبن وحده الذي هو علمه تعالى اتّحد بعيسىٰ فصار إلهاً بعد أن كان إنساناً، وأن عيسىٰ هو خالق الخلق وأنّه سيحيي الموتى على اختلاف بينهم في كيفية الاتّحاد:

فقالت اليعقوبيّة منهم: إن أقنوم الابن مازج ناسوت عيسىٰ وخالطه فحصل منه شيُ ثالث هو المسيح.ولذلك قالت: إنّ المسيح جوهر من جوهرين أُقنوم من أُقنومين.

وقالت النسطورية: لم يكن بينهما ممازجة، وإنّما الكلمة جعلت ناسوت المسيح هيكلاً وادّرعته ادّراعاً ولذلك قالت: إنّ المسيح جوهران أُقنومان.

وقالت الملكائيّة: إنّ الاتّحاد كان بالإنسان الكليّ دون المسيح، وأنّه لذلك كان جوهرين أُقنوماً واحداً.

ويحكىٰ عن بعضهم: انّ الاتّحاد كان بأن أثرت الكلمة فيه كما تؤثّر الصورة في المرآة من غير أن تنقلب إليه.

وعن بعضهم: أنّ معنى الاتّحاد هو أنّ الكلمة دبرّت على يد عيسى.

وقالوا في تسبيحة إيمانهم ماترجمته هذا: «نُؤمِنُ بالله ِالواحِدِ الأبِ، مالِكِ كلّ شيئ، وبالرّبِّ الواحِدِ اليشوع المسيحِ ابنِ الله ِالذي وُلِدَ مِنَ الله ِقَبَل العوالم كلّها، وليس بمصنوع، إله حقّ مِن إله حقّ، من جوهر أبيه».

فابصر هذه الخرافات التي هذىٰ بها أصحابُ هذه المقالات. أترىٰ أنّ العاقل لو خُلّيَ وعَقلَه وفِكَره يذهبُ إلى شيئ من هذه المقالات. فما أصدقَ ماقاله صلوات الله عليه: «كلُّ مَولُودٍ يُولَدُ عَلىٰ الفِطَرةِ فأبَواه يَهوِّدانِهِ ويُنصِرّانِهِ ويُمَجِسّانِهِ».

فنقول لهم: فأخبرِونا عن اقنوم الإبن والروح، أهما ذاتُ الله تعالى أو غيرها أو بعضها؟

فإن قالوا: هما ذات الله تعالى بطل قولهم إنّه تعالىٰ أقانيم ثلاثة.

وإن قالوا: بعضها، لزمهم أن يكون تعالى متجزّياً مركّباً من أجزاء، فيكون وجوده معللاً بأجزائه ويكون محدثاً على مذهب الفلاسفة الذين هم الأُصول في مذاهب هؤلاء النصارىٰ.

وكذلك إن قالوا: هما غيرها، كان الإلزامُ بأن يكون مركّباً من ثلاثة أشياء آكَدَ.

وقد اختلفوا في الأقانيم، فقال بعضهم: إنّها أشخاص، أي أعيان وذوات،

وقال بعضهم: إنّها خواص على معنىٰ أنها أعراض لازمة لذاته. وقال بعضهم: هي صفات.

فيلزمُ من قال إنّها خواص أو صفات أن تكون ذاتُه تعالىٰ ثلاثَ خواصّ، أو ثلاث صفات، ومعلومٌ أنّ الصفة أو الخاصّة لاقوام لها بنفسها، فيلزم أن يكون ذاته تعالى أربعة أشياء. فأمّا من قال بأنّ الأقانيم أشخاص، فإلزامُه ماسبق، وهو أن يكون مركّباً من ثلاث ذوات.

وقد ألزمهُم العلماءُ ـ على قولهم في تسبيحة إيمانهم في وصف المسيح بأنّه من جوهر الله ـ أن يكون عيسىٰ مشاركاً لاقنوم الأب في أمر ذاتي طبيعيّ، لأنّه لايقال في الشّيء من جوهر غيره إلّا بعد اشتراكهما في أمر ذاتيّ. قالوا: وإذا كان عيسى الذي هو متّخذ بالإبن مشاركاً للأب في أمر ذاتيّ كان من جنسه، فهل ينفصل عنه فصل ويمتاز عنه بمميّز؟ إن قالوا لم ينفصل عنه بفصل. قالوا لهم: فلم كان الأبُ بأن يكون أباً أولى من الابن، ولم كان الإبن بأن يكون ابناً أولى من الأب؟ وإن قالوا ينفصل عنه بفصل كما مرّ، قد قالوا بأنّ الله تعالى مركّب من جنس وفصل فلا يكون ذاته بسيطاً على مايقوله الفلاسفة الذين هم أُصول مقالاتهم.

ويمكن أن يراد هذا الإلزام من دون أن يتعرّض لاتحاد الإبن بالمسيح بأن يقال: هل انفصل أُقنومُ الأب من أُقنوم الإبن بفصل أم لاينفصل ويتمّم الإلزامُ.

ويقال لليعقوبيّة على قولهم: «بالممازجة وإن حصل شئ ثالث من الممازجة»: ليس يخلو اللاهوتُ والناسوتُ بعد الممازجة، إمّا أن يكونا على حالها كما كانا قبل الممازجة، فيكون ذلك قول النسطوريّة؛ وإمّا أن يكون كلّ واحد منهما أبطل الآخر وأخرجه عمّا كان عليه، فيلزمهمُ أن يكون المسيح لاقديماً ولا محدثاً ولا إلهاً ولا غير إلّهٍ، إذ حصل شئ ثالث عندهم ليس بإنسان

ولا إله، وأيضاً فكيف يجوز أن يبطل الإبن، ولو جاز ذلك لجاز أن يبطل الأب. وبعد، فناسوتُ المسيح كان كناسوت غيره في الجسميّة واللحميّة فكيف يقال أبطل أحدهما الآخر! فإن كان الناسوت أبطل اللاهوت لم يصحّ، لأنّ المحدث لايبطل القديم: ولوجاز ذلك جاز أن يبطل المحدث أقنوم الأب. وإن كان اللاهوت أبطل الناسوت لم يصحّ، لأنّ ناسوت المسيح كان على ماكان عليه من قبل.

ويقال للنسطوريّة علىٰ قولهم «إنّ المسيح جوهران أُقنومان بعد الاتحاد»: ليس يخلو الجوهران من أن يكونا قديمين أو محدثين، أو أحدهما قديم والآخر محدث، فإن كانا قديمين كانوا قد أثبتو ناسوت المسيح قديماً، وفيه إثبات قديم رابع. وإن كانا محدثين كانوا قد عبدوا المحدث وأثبتوا الابن الأزلي محدثاً وإن كان أحدهما قديماً والآخر محدثاً كانوا قد عبدوا المحدث مع القديم

ويلزم من فسّر الاتحاد منهم بأنّ الإبن أثّر في المسيح، ودبّر على يديه من حيث ظهر عليه الأفعال الإلهيّة أن يقولوا إنّه اتحد أيضاً بسائر الأنبياء قبل عيسى عليه السلام، لأنّ الأفعال الإلهيّة التي هي المعجزات ظهرت على أيديهم كما ظهرت على يدي عيسى عليه السلام.

ويلزم الملكائيّة ـ إذا قالوا: إنّ المسيح جوهران أُقنوم واحد من حيث أن الاتحاد لم يكن به بل بالإنسان الكليّ ـ أن يقال لهم: قولوا: إنّ المسيح جوهر واحد، كما أنّه اقنوم واحد.

ثم يقال لهم: ماتعنون بقولكم: «إنّ الاتحاد كان بالإنسان الكليّ»؟ أتريدون به أنّ الاتحاد كان بالإنسان المتصوّر بالعقل؟ أو تريدون به أنه وقع بكلّ إنسان شخصيّ؟ إن اردتم الأوّل لزم أن لايكون عيسى ابن الله ولا إلهاً، لأنّه كان ناسوتاً شخصيّاً. وإن أردتم الثاني، لزمكم أن يكون كلّ واحد من الناس ابنَ الله، لأنّ الاتحاد حصل به.

وامّا الصابئة، فانّه قد يحكىٰ عنهم أنّهم ليقولون: للعالم صانع أحكم الفلكَ وجعل نجومَه مدبّرةً لما في العالم، واضافوا مايحدث في العالم من الحيوان والنبات إلى النجوم، وإنّهم يعبدون النجوم، ثمّ نحتوا الأصنام على صورها يعبدونهابالنهار إذا غابت النجومٌ ويذهبون إلى أنّ النجومَ توجب بطباعها، التدبير في العالمّ، وربما قالوا بأنّها قديمة.

والرّدّ عليهم هو أن نقول: لاشك في أن النجوم أجسامُ والجسم لايكون إلّا محدثاً على ما بيّناه، ثمّ وهي ليست أحياءً فكيف يصدرعنها الأفعال!

وأقوىٰ ما يستدلّ به على كونها غير أحياء إجماعُ المسلمين على أنّها مسخّرات وقد استدلّ على أنها مسخّرات غير متحيّرات: بحركتها التي تجريْ على طريقة واحدة، إذ الحيّ القادر المختار لابدّ من أن تختلف حركاته لاختلاف دواعيه.

وقد استدلّ علىٰ كون الشمس غير حيّة على الخصوص بحرارتها المفرطة التي يستحيل أن يبقى معها الحياة. ولو سلّمنا أنّها أحياء قادرة لما كانت قادرة الّا بقدرة كما في غيرها من الأجسام التي هي أحياء قادرة. وإذا كانت كذلك كان يجب أن لايقدر على الاختراع، كما لا يقدر غيرها من القادرين بالقدرة. فكيف تؤثّر في الأجسام الأرضيّة من الحيوان والنبات على بعدها منها، وكان لايصحّ منها اُصول النعم التي بها تستحقّ العبادة كما لايقدر عليها غيرها من القادرين بالقدرة فلايحسن عبادتها.

أمّا عبادتهم الأصنامَ فمن أقبح مايكون «وذلك لأنّ الأصنام جمادات غير حيّة ولا قادرة ومعلوم هذا ضرورةً من حالها، فكيف تحسن عبادتها مع أنّ العبادة لاتستحق إلّا باصول النعم؟

أمّا قولهم: «إنّما نعبدهم ليقربّونا إلى الله زلفى»[1] على ما حكى القرآنُ

---

(١) الزمر: ٣.

عنهم، فممّا لا وجه له، وذلك لأنّا قد بيّنا قبح عبادة الصنم، والقبيح لايتقرّب به إلى الله تعالى.

فإنّ قالوا: نحن لانعبد الصنم، وإنّما نجعله قبلةً لعبادتنا، كما جعلتم الكعبة والحجر قبلةً لعبادتكم.

قلنا: المعلومُ من حال عبدة الأوثان خلافُ ذلك، وهو أنّهم يعبدونها لاعلى أنهم اتخذوها قبلةً، ثمّ ولواتخذوها قبلةً لاحتاجوا في ذلك إلى شرع، كما أنّا مااتخذنا الكعبة قبلةً إلّا بالشرع الصادر فيه، ولا شرع معهم في أنّ الصنم قبلةٌ.

القول في العـدل

لمّا وَجَبَ على المكـلّف العـلم بالثواب والعقاب لكونه جارياً مجرىٰ دفع الضرر عنه، وعلى مُكلِّفِه تعالى أن يكلّفه تحصيله، لكونه لطفاً في أداء الطاعات واجتناب المقبّحات، ولم يمكن تحصيله إلّا بمعرفة التوحيد والعدل، وَجَبَ عليه تحصيلُ المعرفة بالتوحيد والعدل.

وإذا كانَ كذلِكَ وقد أتـينا علىٰ أبواب التوحيد وبيّناها ـ لأنّ التوحيد وإن كان في أصل اللغة عبارة عما يصير به الشيْ واحـداً، كالتحـريك في أنّه عبارة عمّا يصير به الـشيء متحـركاً، فإنّه في العرف عبـارة عن العلم بوحدانـيته تعالى ومايسبقه مـن العـلم بذاته تعالى وبما يسـتحقّه من الصفات نـفياً وإثباتاً وكيـفيّة صفاته ومايجوز علـيه ومالا يجوز وماهو طريـق إلى العلم بجميع ذلـك علىٰ مابيّناه ـ وجَبَ أنّ نبيّن الكلام في العدل أيضاً.

والكلامُ في العدل كـلامٌ في أفعاله تعـالى وأنّها كلّهـا حسنة، وتنزيـهه عن القبائح وعن الإخلال بالواجب في حكمته. ويدخلُ تحته تفاصيلُ، كالكلام في حسن ابتداء الخلق وحسن التكليف ومايتصل به والكلام في النبوّة والكلام في الوعد والوعيد، فإنّ بجميع ذلك يتمّ العلمُ بالثواب والعقاب. ويدخلُ في أبواب العدل الكلامُ في الآلام والأعواض وحسن مـا يحسن منها ويلحقُ أيضاً بـأبواب العدل الكـلامُ في الإمامة لأنّـه من الألطاف التي تجب لمكان التـكليف وإن لم

يتوقف عليها العلمُ بالثواب والعقاب.

وإذا كان الكلامُ في العدل كلاماً في أفعاله تعالى وتنزيهه عن القبائح والإخلال بالواجب، وجب أن نبيّن أوّلاً حقيقة العدل وحقيقة الفعل وبيان مراتبه من الحسن والواجب والقبيح، ونبيّن أنّه تعالى قادر على القبيح وعلى الإخلال بالواجب، ليكون تنزيهاً له تعالى عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب مدحاً له.

وإذا نزهناه تعالى عن القبائح-ولا شك أنّا نجد في العالم قبائح كثيرة- احتجنا إلى أن نبيّن أنّها من فعل العباد، وذلك يستدعي بيانَ أنّ العباد فاعلون لتصرّفاتهم.

وعلى طريقة الشيوخ يجبُ أن يقدّم القولُ، في أنّ العباد فاعلون، على القول في تنزيهه تعالى عن القبائح ،لأنّهم يستدلّون على تنزيهه عزّوجلّ عن القبيح بالرّجوع إلى الشّاهد وأنّ المخيّر بين الحسن والقبيح كالصّدق والكذب المستغني بالصّدق الحسن عن الكذب القبيح، لايختارُ القبيح الّذي هو الكذب. وذلك يبنىٰ على أنّه قادر عليهما وأنّه فاعل لما يقع منه.

أمّا العدلُ، فانّه مصدرُ: «عدل يعدل»، يذكر ويراد به الفعل وقد يراد به الفاعل. فإذا أُريد به الفاعلُ كان مجازاً، والمراد به المبالغة في وصفه بأنّه عادل، أي كثير العدل، كما يقال: رجل صوم وفطر، على هذه الطريقة، وإذا أُريد به الفعلُ فقد قيل في حدّه ومعناه إنّه إيفاء حقّ الغير عليه واستيفاء الحقّ منه.

وقد قدح في هذا الحدّ بأن قيل: يلزم عليه القولُ بأنّ لايكون خلقُ الخليقة ابتداءً عدلاً، لأنّه ليس ذلك إيفاء حقّ الغير عليه والاستيفاء الحقّ منه.

وقيل: فالأولىٰ أنّ يحدّ بأنّه كلّ فعل حَسَن يفعل بالغير لينتفع به، أو يستضرّ به، يعنون بما يستضرّ العقاب والذمّ لمن يستحقّها. ولا أرىٰ في التحديد الاوّل خللاً.

أمّا قولُ القادح فيه بأنّه يلزمُ أن لايكون ابتداءُ الخلق عدلاً، فليس فيه طائلٌ. وذلك لأنّ لمن حدّ العدلَ بما ذكرناه أن يقول: خلقُ العالم ابتداءً حسنٌ وإحسان وتفضّل وإنعام وغير قبيح، ولا أصِفُهُ بأنّه عدل، فأيّ خلل في ذلك.

أمّا الفعل، فهو ماحدث ممّن صحّ منه وقوعه وأن لايقع. وأمّا الحَسَنُ فهو الفعلُ الذي لامدخل له في استحقاق الذمّ بوجه من الوجوه.

وأمّا الواجب، فهو ما للإخلال به مدخلٌ في استحقاق الذمّ، والقبيحُ هوالفعل الذي له مدخل في استحقاق الذمّ.

وهذه الحدودُ الخصّ ما قيل في بيان معاني هذه الألفاظ ويدخلُ فيها جميعُ ماهو من أقسامها على مراتبها، لأنّ الحسن ينقسم: إلى ماهو مختصّ بالحسن من غير زيادة عليه، وهوالذي يوصف بأنّه مباح إذا أعلم[1] فاعله ذلك من حاله أو دلّ عليه؛ وإلى ما يختصّ بوجه زائد على الحسن، وهوالذي يستحقّ المدح بفعله، إذا فعل لحسنه. وينقسم الى ما للإخلال به مدخلٌ في استحقاق الذّم فيوصف بأنّه واجب، وإلى مالا مدخل للإخلال به في استحقاق الذمّ فيوصف بأنّه مندوب إذا وقع ممّن أعلم ذلك من حاله أو دلّ عليه، وجميعُ هذه الأفعال لايستحقّ بفعلها الذمّ، فهي داخلة في الحدّ الذي ذكرناه للحسن.

والواجبُ ينقسم إلى مُضيّق، وهوالذي يستحق الذم بالاخلال به تعيينا، والى مُوسّع يسمّى مخيّراً فيه، وهوالذي يستحق الذمّ بأن لايفعل ولا مايقوم مقامه. وينقسمُ أيضاً إلى ماهو واجب على الأعيان، وهوالذي لايقوم فيه فعل البعض مقام فعل البعض الآخر، وإلى ماهو واجب على الكفاية، وهوالذي يقوم فيه فعلُ البعض مقامَ فعل البعض الآخر. وجميعُ هذه الأقسام داخل فيما حدّدنا الواجب به، إذ للإخلال[2] بكلّ واحد منهما

---

(١) م: علم.

(٢) م: الاخلال.

مدخلٌ في استحقاق الذمّ.

وأمّا الدليلُ على أنّه تعالى قادرعلى القبيح، هوماثبت أنّه قادرعلىٰ عقوبة العاصي والكافر، ومعلومٌ أنّ اقتداره على ذلك لم يتجدّد عند وقوع الكفر أو المعصية من المكلّف، بل كان قادراً على ذلك قبله، وعقوبته قبل ذلك قبيح.
وأيضاً فانّه تعالى قادرعلىٰ تعذيب الأطفال، وتعذيبهم ظلم قبيح، وبعدُ فانه قادرعلى أن يخبرعن «العالم ليس قديماً» بأن يقول: «العالم ليس قديماً» فيمكنه أن يقول: «العالم قديم» باسقاط كلمة «ليس» لأنّ لفظة «قديم» لايحتاج إلى لفظة «ليس»، ولا لفظة «العالم» محتاج إليه، والقولُ بأنّ العالم قديم قبيحٌ، لأنّه كذب.

ويمكن أن يعترض على هذا الوجه بأن يقال: قوله: «العالم قديم»، إنّما يقبُح، إذ أخبر به عن قدم العالم. فأمّا إذا لم يقصد به الإخبارُعن قدم العالم، لم يكن خبراً عنه، فلم يكن كذباً ولاقبيحاً. فمن أين إنّه يقدرُعلى أن يقصد به الإخبارعن قدم العالم؟ وهل النزاع إلّا فيه؟ لأنّ القصد إلى هذا الإخبار قبيح.

ويمكن أن يجابَ عن هذا الأعتراض بأن يقال: إذا لم يقصد تبارك وتعالى بهذا القول إلى الإخبارعن قدم العالم، فأمّا أن لايقصد به شيئاً من المعاني، أو يقصد به إلى معنى آخر. فإن كان الأوّل، يلزمُ عليه قبحُ هذا القول بأن يكون عبثاً قبيحاً، وقد حصل المقصود، وهو اقتداره على القبيح؛ وإن قصد به معنى آخر ولم يفرق إليه شيئاً آخر يدلّ عليه كان ذلك إلغازاً وتعمية، فيكون قبيحاً أيضاً. فعلى الوجوه كلّها تبيّن اقتداره على القبيح.

ولو صوّرت هذه الدلالة في الإخبارعن أنّ زيداً ليس في الدارُ، بأن يقول: زيدٌ ليس في الدار، إذا لم يكن فيها، فإنّ هذا ممّا يقدرتبارك وتعالى عليه أيضاً لأنّه صدق، وإذا حصل فيه غرض حسن فيقدّرعلىٰ أنّ يسقط «ليس» فيقول:

«زيد في الدار» وإذا قال كذلك كان كذباً قبيحاً، لكان أولى، لأنه مهما أورد علىٰ هذه الصورة ما أُورد على الصورة الأُولىٰ من أنّ قوله: «زيد في الدار» إنّما يكون كذباً بأن يقصد إلى الإخبار عن كونه فيها، فمن أين إنّه يقدر علىٰ هذا القصد يمكنُنا أن نجيبَ عنه بأن نقول: لا خلافَ في أنّه يقدر على هذا القصد، ألا ترىٰ أن زيداً لو كان في الدار، لصحّ منه تبارك وتعالى الإخبارُ عن كونه في الدار فبخروج زيد عن الدار يزول اقتداره تعالى علىٰ هذا القصد. ولئن كان كذلك لوجب ان يخرجنا أيضاً عن كوننا قادرين عليه، والمعلوم خلافه.

ولو قُلتَ: إنّه تعالى يقدرُ علىٰ أن يقول: «زيد في الدار» قاصداً عن الإخبار عن ذلك إذا كان زيد في الدار، وحصل في هذا الإخبار غرضُ المثل، لأنّه يكون حسناً، فيجب أن يكون قادراً عليه، وإن لم يكن زيد في الدارُ، لأنّ خروج زيد عن الدار لا يخرجه عمّا كان عليه، إذ لوْ أخرجه عن الاقتدار على ذلك، لأخرجنا أيضاً لكان أقرَبَ وأوضَحَ.

واعلم أنّ المخالف في هذه المسألة رجلان: أحَدُهما يقول: القبيح إنّما يقبح للنهي والله تعالى ليس بمنهي، فلا يقبح منه شيءٌ، ويستحيل اتصاف أفعاله تعالى بالقبيح، فهو غير قادر على هذا القبيح من هذا الوجه، وهو الأشعريّ ومن وافقه في الامتناع من التحسين والتقبيح النقلي. والآخرُ هو النظّام، يقول: لو قدر على القبيح، للزم أن يكون إمّا جاهلاً أو محتاجاً، لأنّه إذا كان قادراً على القبيح، صحّ منه وقوعه، والقبيح صحّ منه وقوعه، والقبيح يدلّ على جهل فاعله أو احتياجه، فيكون ذلك مصيراً إلى أنّه يصحّ وجود ما يدلّ على كونه جاهلاً أو محتاجاً وهذا يقتضي كونه إما جاهلاً أو محتاجاً، لأنّ الدلالة كالعلم في تعلّقه بالشيء على ما هو به ألا ترىٰ انّه لا يصحّ إقامة دليل علىٰ كون زيد في الدار إلّا وهو في الدار، كما لا يصحّ أن يعلم أنّه في الدّار إلّا وهو في الدار.

ونبيّن ذلك بأن نقول: إذا قدر على القبيح وصحّ وقوعُه منه، ارأيتم لو وقع

منه، ذلك، لكان يكون دليلاً على الجهل أو الحاجة أو لايكون دليلاً ولا واسطةً، لتردّد هذا التقسيم بين النفي والإثبات، فإن قلتم يدلّ، كان ذلك قولاً بصحّة دليل قيام علىٰ جهله أو حاجته، وذلك يقتضي كونه في الحال علىٰ أحد الوصفين، كما ذكرته، تعالىٰ عن ذلك علوّا كبيراً، وإن قلتم لايدلّ، بطل دلالتكم على انفتاح أنّه لايفعل القبيح، لأنّ الدليل الذي يجب طرده، فإذا تصوّر ثبوت مثل الدليل ولامدلول، انتقض كونه دلالةً، فكيف يمكنكم أن تستدلّوا علىٰ أنّه تعالى لايفعل القبيح.

أمّا الرّد على الأوّل فهو أنّ نقول: لوكان القبيح إنّما يقبح للنهي، لوجب فيمن لايعرف النهي ولا الناهي أن لايعرف شيئاً من القبائح. وهذا يوجب في البراهمة المنكرين للنبوّات أن لا يعلموا قبح الظلم والكذب العاري من نفع أو دفع ضرر والعبث والمفسدة، كما لا يعرفون قبح القبائح الشرعيّة، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: هم لايعلمون قبح هذه القبائح، وإنّما اعتقدوا قبحها، لمخالطتهم لأهل الشرائع.

قلنا: فكيف لم يعتقدوا قبح الزنا والربا وشرب الخمر لهذه المخالطة. وبعدُ فإنّ المقرّ بالنبوّة وبالشرّعيّات لودخلت عليه شبهة في النبوّة فإنّه يضطرب عنده قبح القبائح الشّرعيّة التي عددناها، ولايشكّ في قبح الظّلم وأخوانه ممّا عددناه ثمّ ولوكان القبيح يقبح للنهي لوجب أن يكون الحسن يحسن للأمر، فيلزم عليه أن لايوصف أفعاله تعالى بالحسن أيضاً، لأنّه كمالم ينه عن شيئ، لم يؤمر بشيئ.

فإن قالوا: الحسن يحسن للأمر ولإنتفاء النهي عنه، فالقديم تعالىٰ وإن لم يؤمر بشيئ لم ينه من شيئ، فيحسن فعله لانتفاء النهي.

قلنا: فقولوا: إنّ القبيح أيضاً إنما يقبح للنّهي ولانتفاء الأمر، والله تعالى

وإن لم ينه عن شيئ لم يؤمر بشيء، فيجب أن يقع فعله لانتفاء الأمر.

أمّا الرد على النظّام، فقد اختلف مسلكُ العلماء فيه، فذكر بعضهم «أنه لو وقع منه تعالى القبيح، لخرج من أن يكون دليلاً على الجهل أو الحاجة. وذلك لأنّه إنّما يدلّ من حيث علمنا أنّه لايقع من العالم الغنيّ، فإذا فرضنا وقوعه ممّن يعلم قبحه واستغناءه عنه خرج عن كونه دليلاً».

وقد اعترض هذا بأن قيل: في هذا صحّة وجود القبيح غير دالّ على الجهل أو الحاجة، لأنّه صحّ وقوعه منه تعالى، لاقتداره عليه. وإذا صحّ وجود الدلالة مع فقد مدلولها بطل كونه دلالة.

وقال أبوعليّ وأبوهاشم وقوع القبيح منه تعالى صحيح، إلّا أنه لو وقع منه تعالى القبيح لم نقل بأنّه كان يدلّ علىٰ جهله أو حاجته، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، ولانقول بأنّه كان لايدلّ فاتفقا على الامتناع من الجواب بالنفي والإثبات عن هذا التقدير، واختلفا في التعليل.

فقال أبو عليّ: «إنّما لايصحّ الجوابُ بالنفي والإثبات، لأنّ كلّ جواب نذكره ينقض أصلاً من الأُصول المقرّرة بالدليل ويبطله، وما هذا حاله لايجوز القول به وبيانه: أنّه لوقلنا: «يدلّ على الجهل أوالحاجة»، كنّا قد أبطلنا ما قد علمناه من كونه تعالى عالماً بقبح القبائح وبأنّه مستغني عنها، ولوقلنا بأنه لايدلّ، كنّا قد أبطلنا ما قدعلمناه من كون القبيح دالّاً علىٰ جهل فاعله أو صاحبه. وإن هربنا من القولين إلى القول بأنّه لايقدرعلى القبيح، كنّا قد أبطلنا ما علمناه بالدليل أيضاً من كونه قادراً على القبيح، فلا نقدّر هذا التقدير. وإذا قدّره مقدّر فلا نجيب عنه. وذلك لأنّ التقدير إنّما يورد لينكشف به الاصول المحقّقة، فلا يجاب عن تقدير أو يؤدّي إلى إبطال الأُصول المقررة المحقّقة بالدليل».

وقال أبوهاشم: «إنّما امتنع من الجواب بالنفي والإثبات، لأنّ كلّ

جواب أقوله يكون تعليقاً للصحيح بالمحال، وتعليق الصحيح بالمحال غير جائز.

وبيانه: أنّه لوقلنا «يدلّ»، لكنّا قد علّقنا الصحيح الذي هو وقوع القبيح منه تعالى لاقتداره عليه بالمحال الذي هوكونه جاهلاً محتاجاً ولو قلنا كان لايدل لكنّا قد علّقنا الصحيح الذي هو وقوع القبيح مسند بالمحال الذي هو خروج القبيح عن كونه دلالةً.

قال: وإنّما قلنا: «تعليق الصحيح بالمحال غير جائز» من حيث انّ تعليق الشيئ بغيره يقتضي أن يوجد المعلّق إذا أوجده المعلّق به، كقول القائل: «لو دخل زيد داري لأكرمته وأعطيته». فإنّ هذا يقتضي أنّه مهما حصل دخولُ زيد حصل منه جهة القائل الإكرامُ والعطيّةُ وهذا في تعليق الصحيح بالمحال غير جائز، وذلك لأنّ المحال يستحيل وقوعه، وجد الصحيح أولم يوجد، الأ ترىٰ أنّ القائل لوقال: «لو دخل زيد الدار لاجتمع الضدّان في المحلّ»، كان ذلك قولاً محالاً، من حيث أن اجتماع الضدّين محال، دخل زيدالدار أولم يدخل.

وقد اعترض أبوالحسين قولهم هذا بأن قال: كون الظلم دلالة أولا يدلّ قسمان متقابلان دائران بين النفي والإثبات وبضرورة العقل معلوم استحالة خلوّ الشيئ عن النفي والإثبات المتقابلين، فهب أنّكم لاتقولون في ذلك قولاً فيخلوا الظلم في نفسه من أن يكون دليلاً أو لا يكون دليلاً، ولئن جاز ذلك، لجاز أن يخلو زيد من أن يكون في الدار، وأن لايكون في الدار، وعن أن يكون قادراً وأن لايكون قادراً.

ولمّا اعترض هذا القول، قال: فالواجبُ أنّ يقال للنظّام: إنّ وقوع القبيح منه تعالى محال، وإن قدر عليه، فإذا فرضنا وقوعه منه، كنّا قد فرضنا محالاً، فلا يمتنع أن يلزم عليه محال، وهو كونه جاهلاً أو محتاجاً.

فإذا قيل له: كيف تحكم باستحالة وقوع القبيح منه، مع كونه تعالىٰ قادراً عليه؟

يقول في الجواب: إنّ القادر لايصحّ منه وقوع ماقدر عليه إلّا إذا كان له إليه داعٍ، ومن دون الداعي لايصحّ أن يفعل.

وبيانه أنّ ما قدر عليه القادرُ وقوعُه ولا وقوعُه بالنسبة إلى القادر علىٰ حدّ سواء، وكلاهما جائزان من دون ترجّح. وكذلك وقوعُ كلّ واحد ممّا قدرعليه من مقدوراته المختلفة المتضادّة جائزٌ علىٰ حدّ سواء. وبقضيّة العقل معلومٌ أنّ بعض الجائزات لايقع دون البعض ولا يترجّح البعض على البعض إلّا بمرجح والمرجّح في حقّ القادر إنّما هوالداعي، فلا يصحّ أن يقع منه إلّا ماله إليه داعٍ. وإذا كان كذلك وقد علمنا أنّه لاداعيَ له تبارك وتعالىٰ إلى القبيح استحال منه وقوعُه. ثمّ وإذا انضاف إلى عدم الداعي ثبوتُ الصارف، وهوعلمه بقبحه وباستغنائه عنه، كان استحالتهُ آكدَ، وليس من قضيّة القادر أن يصحّ منه وقوعُ ماقدر عليه علىٰ جميع الأحوال، بل إذا صحّ قوعُه منه علىٰ وجه ماكفى في كونه قادراً عليه، ألا ترىٰ أنّ الممنوع قادر على الفعل وإن استحال وقوعُ الفعل منه مع المانع، لما صحّ أن يقع بتقدير زوال المنع. وكذلك فإنّه تعالى قادر فيما لم يزل، وإن استحال وجود الفعل الأزليّ، لما صحّ أن يفعل فيما لايزال، فكذلك لايمتنع أن يكون قادراً على القبيح، علىٰ معنى أنّه لوتصوّر أن يكون له إليه داعٍ، لصحّ منه وقوعه.

فإن قيل: كما أنّ القبيح يدلّ علىٰ جهل فاعله أو حاجته، كذلك الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً، يدل على ذلك فلوجاز أن يقدر تعالى على القبيح لجاز أن يقدر على الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً واذا لم يجز أن يوصف بالقدرة على الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً، وجب أن لايجوز وصفه بالقدرة على القبيح، والّا فما الفرق؟

قلنا: هذه مغالطة، وذلك لأنّ الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً، ليس دليلاً علىٰ كونه علىٰ أحد الوصفين، بل كونه كذلك داخل في معنى

كون الخبر عن ذلك صدقاً، إذ الخبر الصدق يفهم منه الإخبار عن الشيء، وأنّ الشيء علىٰ ما تناوله.

فكونُ المخبر على ما تناوله داخلٌ في معنى كونه صدقاً، فكيف يكون دليلاً عليه، مع ماقد علمنا من أنّ شأن الدليل أن يكون مغايراً أو في حكم المغاير للمدلول فلو وصفناه تعالى بالاقتدار على الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً، لكنّا قد وصفناه بأنّه يقدر على أن يجعل نفسه جاهلاً ومحتاجاً، أو أنّ غيره يقدر على أن يجعله كذلك، وذلك محال.

وإنما قلنا إنّ وصفه بالقدرة على الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً، من حيث ان كون الخبر عن ذلك صدقاً يقتضي كونه مخبره مطابقاً لما تناوله. وذلك لايكون إلّا باقتداره تعالى أو باقتدار غيره علىٰ أن يجعله كذلك. وليس كذلك القبيح، لأنّه دليل على كون فاعله جاهلاً أو محتاجاً، ولا يدخل كون فاعله جاهلاً أو محتاجاً في معنى القبيح. ألا ترىٰ أنّ معناه الفعل الذي له مدخل في استحقاق الذمّ عليه، واقتداره تعالى عليه لايدخل في ضمنه ومعناه اقتداره أو اقتدار غيره على تصيّره جاهلاً أو محتاجاً فافترقا من هذا الوجه.

وإذا فرغنا من القول في أنّه تعالى قادر على القبيح، فلنشرع في أنّه لايفعله ولا يخلّ بالواجب عليه في حكمته.

والذي يدلّ على أنّه تعالى لايفعل القبيح، هو ماقد نبهّنا عليه من قبل، من أنّ القادر لايفعل مايقدر عليه، إلّا إذا كان له إليه داع، ولايصحّ إلّا كذلك، علىٰ مابيّناه من قبل. ولا شك في أنّه لا داعي له تعالى إلى فعل القبيح، إذ الداعي إليه إنّما هو العلم أو الاعتقاد أو الظنّ المتعلّق باحتياج القادر إليه، أو الجهل الذي هواعتقاد وجوبه، أو كونه مختصاً بوصف زائد علىٰ حسنه أو الظن لذلك. ومعلومٌ أنّ هذا الداعي محال فيه تعالى، فلا يفعله.

يؤكد ما ذكرناه أنّه تعالى مع أنّ لاداعي له إلى فعل القبيح فله عنه صارفٌ

وهو علمه بقبحه وباستغنائه عنه، والعلمُ بقبح القبيح وبالاستغناء عنه صارف قويّ عن فعله، ومع الصارف القويّ الذي لايقابله داع، لايتصوّر وقوع الفعل من القادر عليه، كلّ هذا قد تقدّم.

وقد بيّن الشيوخ أنّه تعالى لايفعل القبيح بالرجوع إلى الشاهد، ولهذا قد ذمّوا القول في أنّ العباد فاعلون لتصرّفاتهم على القول بأنّه تعالى لايفعل القبيح، فقالوا: قد علمنا أنّ المخيّر بين الصدق والكذب في الشاهد بأن يقال له: إن صدقت أُعطيت ديناراً، وكذا إن كذبت ديناراً لا على أن يعطى دينارين بفعلهما، وإنّما تعطى ديناراً واحداً بفعل أيّهما كان، وهو يعلم قبح الكذب واستغناءه بالصدق عنه، فانّه قطّ لايختار الكذبَ على الصدق بوجه من الوجوه، وهذا معلوم ضرورةً. وإنما لايختار لعلمه بقبح الكذب واستغنائه منه، لأنّه لو اختلّ بعض هذه الأمور لتصوّر أن يختار الكذبَ. وإذا كان كذلك وقد علمنا أنّ حال القديم مع سائر القبائح هذه الحالة، لأنّه يعلم قبح جميعها واستغناءه عنها، وجب أن لايختار شيئاً منها، وكذلك لايخلّ تبارك وتعالى بالواجب في حكمته، لأنّه تعالى يعلم وجوبه واستغناءه عن الإخلال به، إذ لايلحقه في فعله مشقّة ولاينتفع بالإخلال به ولايدفع مضرّة عن نفسه فلا يخلّ به.

ألا ترى أنّ أحدنا إذا علم وجوب ردّ الوديعة عليه واستغناءه عن الإخلال به بأن يعلم أنّه إن ردّها يحصل له مثلها من المنفعة وإن حبسها لم تحصل له منفعة زائدة على مافيها، فإنّه لايخلّ بردّها، بل لابدّ من أن يردّها، وإنّما لايخلّ بالردّ، لاجتماع هذه الأُمور فيه، باعتبار أنّه لوعلم أوظنّ أنّه لايحصل له مثلها عند ردّها أو لم يعلم وجوب الردّ، فانّه يتصوّر أن يخلّ بالرّد، وهذا حال القديم مع سائر الواجبات، فلا يخلّ بشيءٍ منها.

فإن قيل: المخيّر بين الصدق والكذب إنّما لايختار الكذب لعلمه بأنّه يستحقّ العقابَ عليه وأنّه يثاب على الصدق، فلهذا لم يختر الكذب على

الصدق، وهذا في القديم محال.

قلنا: نفرض الكلام فيمن سكون في مهلة النظر، فلا يعتقد ثواباً ولاعقاباً، ومع ذلك فانّا نعلم أنّه لايختار الكذب على الصدق والحال ماوصفناه، فبطل ماقاله السائل.

فإن قيل: المخبر بين الصدق والكذب إذا كان الحال ما وصفتموه يكون ملجأً إلى أن يختار الكذب على الصدق، والإلجاء في القديم محال.

قلنا: لوكان ملجأً لما استحقّ المدحَ على الصدق، ومعلومٌ أنّه يستحقّ المدح، والعقلاء يمدحونه.

فإن قيل: كما أنّ القبيح لايفعله العالم بقبحه وباستغنائه عنه في الشاهد، فكذا لايفعل الحسن إلّا لجرّ نفع أو دفع ضرر، فكما حكمتم بأنّه تعالى لايفعل القبيح، فاحكموا بأنّه لايفعل الحسن أيضاً، لاستحالة جرّ النفع ودفع الضرر عليه.

قلنا: الحسن يفعل لحسنه. وبيانه أنّ العقلاء لايعلمون أنّ علمهم بحسن الإحسان إلى الغير والتفضّل عليه يدعوهم إلى فعله، كما أنّ علمهم بقبح القبيح يصرفهم عن فعله، ولهذا يمدحون المحسن إلى الغير. ولو علموا أنّه إنما نفع الغير لجرّ نفع إلى نفسه أو دفع ضرر عنه، لما مدحوه ولقالوا إنّما فعله رياءً وسمعةً. ولولم يدلّ على أنّ الحسن قد يفعله لحسنه لا لجرّ نفع أو دفع ضرر آئل إلى الفاعل، لاماقد علمنا من انّ الله تعالى خلق العالم والخلائق، وأنّ أفعاله لا تكون إلّا حسنة ويستحيل عليه النفع والضرر، فلا بدّ من ان يقال: إنّما خلقها لحسنها لكفى.

وإذ قد بيّنا أنّه تعالى لايفعل القبيح، فلا بدّ من أنّ نبيّن أنّ العباد فاعلون. وذلك لأنّ في العالم قبائح من الظلم والكذب والمفسدة والعبث وغيرها، وهي حوادث، فإذا لم يكن من فعل الله لما بيّناه من أنّه لايفعل القبيح وجب أن

يكون من فعل العباد، ولأنّ ما استدلّ به المشايخ علىٰ أنّه لايفعل القبيح مبنيٌّ على أنّ العباد فاعلون لتصرّفاتهم لانّهم يرجعون في ذلك إلى أنّ المخيّر بين الصدق والكذب لايختار الكذب إذا استوى الصدق والكذب عنده في غرضه على ما حكيناه عنهم. وهذا بناء على أنّه فاعل لما يقع منه، وإلّا كان يمكن أن يقال إنّما لم يختره لأنّه لم يخلق فيه.

وقد اختلفت الأُمّة في هذه المسألة، فذهب جهم بن صفوان إلى أنّ العباد ليسوا فاعلين ولامكتسبين لأفعالهم، وإنّما هم مَحالّ الأفعال.

وذهب النجار والأشعريّ إلى أنّ العباد مكتسبون لتصرّفاتهم وليسوا مُحدِثين لها. ثمّ اختلفوا في معنى الكسب، فمنهم من قال: الكسبُ وصفٌ للفعل يحصل بالعبد وقدرته. ومنهم من قال: معنى الكسب هو تعلّق قدرة العبد بالتصرّف الواقع فيه من دون أن يكون لقدرته فيه أثر.

وذهب أهل العدل من الشيعة والمعتزلة إلى أنّ العباد فاعلون مُحدثون لتصرّفاتهم ثمّ اختلفوا: فذهب أبوالحسين وأصحابه إلى انّ هذا يعلم ضرورةً، وذهب أبوعليّ وابوهاشم إلى أنّه يعلم بالدليل، وإنّما المعلومُ ضرورةً تعلّقُ التصرّف بهم على طريق الجملة من دون أنّ يعلم أنّهم مُحدِثون لها.

والواجبُ أن نبيّن معنى الفاعل ثمّ ننظر في أنّ ذلك المعنىٰ هل حصل في العباد مع تصرّفاتهم أم لا؟ فذكر أصحابُ أبي هاشم: أنّ معنى الفاعل هو من وجد ما كان قادراً عليه. وإذا كان كذلك فاستدلالهُم علىٰ أنّ زيداً فاعل يكونُ استدلالاً علىٰ أنّه وجد ما كان زيد قادراً عليه، وهذا لا يوافق مذاهبهم. وذلك لأنّ عندهم أنّهم يعلمون أوّلاً كونه فاعلاً، ثمّ يستدلون بكونه فاعلاً علىٰ أنّه قادر، ثمّ يعلمون بدليل آخر أنّ اقتداره متقدّم على فعله. وبعد فانّهم يحدّون القادر بأنّه المختصّ بحال، لمكانه يصحّ منه الفعل، فيذكرون الفعل في حدّ القادر فإذا قالوا: الفاعل هوالذي وجد ما كان قادراً عليه كانوا قدذكرواالقادر

في حدّ الفاعل فيكون تحديداً لكلّ واحد من اللفظين بالآخر.

فالصحيح أن يقال: الفاعل **المختارهوالذي** حدث به الشيئ على سبيل الداعي، فيدخل في **هذا** الحدّ جميع الأفعال المبتدأ والمتولّد.**وذلك لأنّ المتولّد** أيضاً يقع بحسب الداعي، ولكن بواسطة سببه، ألا ترىٰ أنّ من دعاه الداعي إلى الرمي في سمت مخصوص فولد رميه إصابة شيئ في ذلك السمت، فإن إصابته في ذلك السمت بحسب داعيه، وقد يدعوا الداعي إلى كثيرمن المتولّدات بالأصالة كالكتابة وغيرها. ويدخل الساهي والنائم في **هذا الحدّ** إذا فعلا، لأنّهما أيضاً يفعلان بحسب الداعي، ولكنّهما لايتذكران عند الانتباه داعيهما. وإن شئت قلت: الفاعلُ هوالذي يحدث به الشيئ على سبيل الصحة، ويدخل فيه جميع الأفعال وفعل الساهي والنائم أيضاً على جميع الأقوال، لأنّ من لايثبت للساهي داعياً فإنّه يقول فيما يحدث عنه أنّه حدث على طريق الصحّة.

وإنّما قلنا أنّ هذا معنى الفاعل، لأنّ المعقول من الفاعل المختار هو الذي يؤثّر على سبيل الداعي، والمعقول من كونه مؤثّراً في الشيئ أن يكون الشيئ حادثاً به. ولأجله إذا ثبت ذلك فهذا المعنى معلومٌ ضرورةً في تصرّفاتنا معنا. وكذا نعلم ضرورةً أنّ العقلاء يعلمون باضطرار أنّ تصرّفات العباد حادثة بهم ومن جهتهم، لأنّهم يتلطّفون في استدعاء الفعل منه ويعظونه ويزجرونه عن تركه ويحتالون بكلّ وجه ليفعله ويدعونه على فعل ما يكرهونه ويصفونه عليه ويمدحونه علىٰ فعل مايوافق أغراضهم ويريدونه.

فعند هذا نعلم باضطرار أنّ العقلاء ساكنوا النفوس إلى أنّ الفعل بالعبد يوجد ولا يشكّون فيه ولايداخلهم فيه شبهة، لأنّ معاملتهم التي حكيناها تقتضي ذلك. ولولم يعلم ذلك باضطرار لصحّ الاستدلال، بما ذكرناه من استحسانِهم أمرالغير بالحسن، ومدحهم له عليه ونهيه عن القبيح وذمّه عليه علىٰ

أنّه فاعل بأن يقال: قد علمنا حسنَ أمر الغير بالحسن ومدحه عليه ونهيه عن القبيح وذمّه عليه وأنّه لا يحسن مدحه ولا ذمّه علىٰ لونه أو طوله أو قصره، وكذا لا يحسن أمر الجماد بشيء ونهيه عنه. فلولا أنّ ذلك الفعل واقع من جهتهم وحدث بهم لما حسن أمرُهم بشيء، ولا نهيهم عن شيء ولا مدحهم على البعض وذمّهم علىٰ البعض، كما لا يحسنُ ذلك في ألوانهم وطولهم وقصرهم وكما لا يحسنُ في الجماد.

وهذه هي طريقة الشيوخ في الاستدلال على أنّ العباد محدثون لتصرّفاتهم ويمكنهم الاستدلالُ على ذلك بما ذكرناه من قبل، وهو أنّ في العالم قبائح مثل الظلم والكذب وغيرهما، مع علمنا بأنها إنّما قبحت لوجوه مخصوصة وأنّه لا يتغيّر قبحُها باختلاف فاعليها، وعلمنا بأنّه تعالى لا يفعل القبيح علىٰ مامرّ، فلا بدّ من أن يكون لهذه القبائح فاعل، لأنّها حوادث، فيجب أن يكون العباد هم الفاعلون لها، وإلّا كانت حوادث لا فاعل لها.

فإن قيل: كيف تدّعون العلم الضروريّ بكون العبد محدثاً لتصرّفه مع وقوع الخلاف من جماهير من العقلاء فيه، ومع إيراد الشبهة الغامضة في خلاف مايذهبون إليه؟

قلنا: إنما يخالف فيهذه المسألة متكلّموا المخالفين وعلماؤهم دون عوامّهم، وليس في متكلّمهم الكثرة التي تمنع من الجدّ فيما يعلم ضرورةً، ثمّ ومعاملة متكلّميهم أيضاً تكذبهم، لأنّهم أبداً لا يذمون إلّا من ظلمهم وأساء إليهم ولا يمدحون إلّا من أحسن إليهم، ولا يحقدون إلّا على المسيئ إليهم ولا يعتقدون الجميل إلّا في المنعمِ عليهم، ولو رمي واحدٌ منهم بحجر، فإنّه لا يذمّ الحجر، وإنّما يذمّ الرامي.

يوضح ماذكرناه ماحكي من انّ ثمامةَ كان في مجلس بعض الخلفاء، وأبوالعتاهية الشاعر حاضرٌ، فالتمس أبوالعتاهية من الخليفة مناظرة ثمامة، فأذن

له الخليفة في مناظرته، فحرّك أبوالعتاهية يده وقال: «من حرّك هذا؟» فقال ثمامةُ: «من أمّه زانية»، فقال أبوالعتاهية: « ياأميرالمؤمنين! اشتمني»، فقال ثمامةُ: «يا اميرالمؤمنين! ترك مذهبه»، فانقطع أبوالعتاهية.

أمّا شبههم التي يوردونها، فليس بأغمض من شبه السوفسطائيّة، كقولهم يرى العنبة في الماء كالإجّاصة، ونرى المرئيّ معوّجاً في الماء، وراكب السفينة يرى الشط كأنّه سائر. ثمّ أنّ هذه الشبهات لا تزيلنا عن العلم والثقة بالمشاهدات، فكذلك شبه الحالفين في المخلوق.

وقد استدلّ الشيوخ أيضاً في المسألة بأنّ قالوا: تصرّفُ العبد يجب وقوعه بحسب قصده وداعيه، وانتفاؤه بحسب صارفه، وعنوا بوجوب الوقوع، استمرار وقوع التصرّف بحسب الداعي لأجلها، الا ترىٰ أنّ العطشان العالم بما في شربه الماء من اللذّة وتسكين عطشه، إذا لم يعتقد فيه ضرراً أو فوت منفعة أعظم منه، فإنّه لابدّ من أن يقع منه الشرب، والعالم بما في النار من الإحراق والمضرّة إذا لم يعتقد فيه منفعة أعظم من مضرّتها أو اندفاع ضرر أعظم منها لا بدّ من أنّ يتجنّبها. فلولا أنّ تصرّفَه من فعله لما وجب وقوعه بحسب قصده وداعيه ولا انتفاؤه بحسب صوارفه كتصرّف غيره.

ولقائل أن يقول لهم: إذا كنتم تعلمون وجوبَ وقوع تصرّف العبد بحسب دواعيه ضرورةً فقد علمتموه فاعلاً ضرورةً، إذ قد بيّنا الفاعل هوالذي حدث الشيْ علىٰ سبيل الدواعي.

قالوا: وقد سقط باعتبار الوجوب الذي ذكرناه الاعتراضُ بوقوع تصرّف العبد بحسب إرادة السيّد وتصرّف الرعيّة بحسب إرادة الملك، وسير الدابّة المروّضة بحسب إرادة راكبها، ووقوع فعل الملجأ بحسب إرادة الملجئ، ووقوع مايريده أهل الجنة من الله تعالى. وذلك لأنّ شيئاً من ذاك لا يجب وقوعُه بحسب داعي المذكورين. ألا ترىٰ أنّ العبد قد يعصي سيّده، وكذا الرعيّة قد

تعصي الملك، والدابّة قد لا تسير على مايريده راكبها. ألا ترىٰ أنّه ربما أراد الراكبُ أن يُعبرها[١] حوضَ ماء، فلا تعبر، او يُسيّرها في وجه سَبُع فلا تسير فأمّا الملجأ فلو تغيّر داعيه مع بقاء داعي الملجيُ على ما كان، فانّه لايقع منه ما أراد الملجيُ، وإنّما يجب حصول ما أُلجئ، إليه لداعيه لا لداعي الملجئ.

وكذا مرادُ أهل الجنة إنّما يجِبُ وقوعُه بحسب داعيه تعالى، لا لا جل داعيهم، ولهذا لو أراد أحدُهم أن يبلغه الله ُدرجة النبيّ، لما حصل ذلك.

وكذا يسقط اعتراضهُم بوقوع سمن الدجاج والغنم، بحسب دواعي الإنسان. لأنّ ذلك أيضاً ممّا لا يجب، بل يختلف الحال فيه.

أمّا قولهم: «قد يحصلُ اللونَ بحسب دواعينا، كاحمرار جسم الحيّ عند ما نضربُه وتبيّض الناطف عندما نريده» فالجوابُ عنه: أنّ اللون المشار إليه في الموضعين ليس بحادث، إنّما الحمرة لون الدّم المنزعج من باطن جسم الحيّ إلى مايجاور بشرته. وعلىٰ هذا فانّه لوضرب علىٰ موضع جاسئ من الحيّ، كأسفل قدميه، لم تظهر تلك الحمرةُ. وأما بياضُ الناطف فهو بياضُ البيض فيضاف إلى مافي الدبس من الأجزاء البيض، ويذهب أكثر ما في الدبس من الأجزاء السود بإيقاد النار تحته لخفّتها أو تصير مغمورةً بين الأجزاء البيض، فهو ليس بلون حادث. وعلى هذا فإنّه لوتركت النفس في الطنجير وأوقد النار تحته وضربه الضرر الشديد على مايفعله بالناطف فإنّه لا يحصل ذلك البياض.

وكذا يسقط باعتبار الوجوب الّذي ذكرنا قولهم: «جوّزوا أن يكون هذه التصرّفات يخلقها اللهُ فيكم بحسب دواعيكم»، لأنه لوكان كذلك، لما وجب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا، بل كان يجوز وقوعُ الخلف فيها.

ومن وجه آخر يسقط سؤالهم هذا: وهو أنّ معنى الفعليّة والفاعليّة ينبغي أن

(١) م: يخوضها خ ل.

يكون معقـولاً مفهوماً لنا قبل إضافة الفعل إلى فاعل معيّن، ولا يعقل من مضى الفعليّـة إلّا وجوب وقوع الفعـل بحسب دواعي من قبل أنّه فاعله ما ذكرناه من قبل،من أنّ الفاعل هو مـن حدث الشيء به على سبيل الـدواعي. ولهذا فانّ من يضيف تصرّف العـبد إلى الله تعالىٰ يعتقدُ أنه واقع بحسب مشيّته تعالى ودواعيه وإذا كان كذلك فهذا المعنى معلوم محقّق فينامع تصرّفنا، فيجب القطع علىٰ أنّه فعلنا، فلايتصوّر أن نجوّز أن لايكون فعلنا. ما هذا إلّا كما إذا اختلف شخصان في زيد مثلاً إنّه ابنُ عـمـرو أو ابنُ بكر، فانّ تحقيق القول في ذلك إنّما ينكشفُ بأن تحقق معنى الـبنوّة والأُبوّة. فإذا عـلم أنّ ابن الرجل من كان مخلوقاً من مائه أو مولوداً على فراشه شرعاً وعـلم أنّ زيداً مخلوقٌ من ماء عمرو مثلاً أو مولودٌ على فـراشـه، لم تبق شبهةٌ في أنّه ابـنـهُ ومـن خالف في ذلك بعـد تحقّق ذلك المعنىٰ يكون جاحداً.

فـإن قيل: كيف تقـولـون يجب وقوع الفعل بحسـب قصـد الفاعل وداعيه؟ وقد علمنا أنّه يـقصد إلى أنّه يوقع إيماناً، فيـقع كفراً على مانعلمه من حال اليهود والنصارىٰ ومخالفي الاسلام، فانّهـم لا يقصدون إلى أن يكفروا، فيقع اعتقادهم كفراً، وربما يقصـد إلى أن يوقع الفعـل مُلذّاً، فيقـع مُولماً، أو يقصد إلى أن يـوقعه مولماً، فيقـع مُـلـذاً، كذا يقصـد الكاتب إلى أن يكـتب مثل ما كـتبه أوّلاً، فلا يقع، فكيف تقولون يقع فعله بحسب قصده وداعيه؟

قلنا: ماذكـرناهُ من وقوع تصرّف العبد بحسب قصده وداعيه صحيحٌ لاغبار عليه، ولايعترضه ماذكره السائل. وبيانه: انّ كلّ واحد ممّن أشار إليه السائل لم يقع منه إلّا مادعاه الـداعي إليه الا ترىٰ أنّ اليهوديّ أو النصراني لايقصد إلّا إلى اعتقاد نبوّة موسى أوعيسى واعتقادنفي نبوّة نبيّنا عليه السلام فيقع منه ذلك ولايقع منـه اعتقـاد آخر، والجرّاح لايقصد إلّا إلى بطّ الدمل. ولا يـقع منه إلّا ذلك، وشاربَ الخـمر قصد إلى شربهـا فوقع مـنه. والكاتـب إذا قصد إلى كتابة

«بسم الله الرحمن الرحيم» ودعاه الداعي إليها لم يقع منه كتابة أُخرىٰ. فجميعُ هذه الأفعال واقعةٌ بحسب، دواعي فاعلها.

أمّا ما أشار إليه السائلُ ممّا اختلف فيه هذه الأفعالُ، فهي أحكامُ زائدةٌ علىٰ حدوث الفعل تابعةٌ لوجوه هي قرائنُ منضمةٌ إلى الأفعال.

فالوجهُ الذي يتعلّقُ به الحكمُ ربّما يتعلّقُ بالعبد، فيمكنُ تقريره. وذلك كدخوله دارالغير، فإنّه إنّما يحسنُ باعتبار أن يدخلها بإذن صاحبها، ويقبح إذا لم يكن بإذن صاحبها فيمكنه أن يوقعه قبيحاً بأن يدخلها من غير إذن صاحبها، ويمكنه أن يوقعه حَسَناً بأن يدخلها بإذنه. وكسجوده فانّه إنّما يحسنُ أن يقصدَ به عبادة الله تعالى، ويقبحُ إذا قصد الرّياء والسمعة أو عبادَةَ غيرالله تعالى، وفي **مقدوره** أن يقصدَ به كلَّ واحد منهما على الأنفراد **لاجرم** أنّه يمكنه أن يوقعه حَسَناً أو قبيحاً.

وربّما لايتعلّقُ بالعبد الوجه المؤثّر في حكم فعله. وذلك ككون الاعتقاد جهلاً وكفراً، وكون شرب الخمر أو الزنا مفسدة. وذلك لأنّه لايمكنه أن يقلبَ الجهل علماً، إذ ليس في وسعه تصيير المعتقد على ما تعلّق اعتقاده به، ولايمكنه تصييرُ المفسدة مصلحة، وكون الفعل مُلذاً أو مولماً يتعلّقُ بمقارنة الشهوة والنفرة له. وذلك أيضاً ليس في وسعه.

ولوكان ماذكره السائل: ـ من أنّه لايمكن العبدَ أن يجعل **بعض** تصرّفاته القبيحة حسنة ـ دليلاً علىٰ أنّ العبد ليس بفاعل له، فليدلّ نظيره علىٰ أنّ الله تعالى ليس بفاعل أيضاً، لأنّه لايمكنه أن يجعل أفعاله قبيحة علىٰ مذهبهم، في أنّ القبيح إنّما يقبح بالنهي، ولا يكون خالقاً لتصرّف العبد من حيث انّه لايمكنه أن يجعلَ القبيحَ منه حسناً، إذا قبحُ فعل العبد، إنّما هو لتعلّق نهيه تعالى القديم به، وليس في المقدور **تغيير** تعلّق ذلك النهي بالقديم على مذهبهم، فيبقى الفعلُ بلافاعل، إذ ليس هو فعلَ العبد ولا خلقَ الله على ما بيّناه.

وأمّا ماقاله في الكتابة، فإنّما يقع التفاوت فيها، لأنّ الكتابة ليست مجرّدَ الفعل، وإنّما هو فعل محكم يحتاج فاعلها إلى علم بها وآلة يفعلها بها، فإنّما يقع التفاوتُ بسبب تفاوت في الالة، أو بسبب أن لايكون ماهراً في العلم بها.

فأمّا اذا لم يقع التفاوت في الآلة وكان مستكمل العلم بها ماهراً فيها، فانّه يمكنه أن يكتب ثانياً وثالثاً، مثل ماكتبه أوّلاً، بل يمكنه أن يزوّر على خطّ غيره، بحيث لايفرّق بينه و بينه.

فإن قيل: أليس في مقدور الله تعالى عندكم أن يخلق في محلّ فعلكم مثلَ فعلكم؟ كأن يخلق في يدكم الحركة إلى الجهة التي تحرّكونها إليها. فلو فعل ذلك، أكنتُم تفرّقون بينَ ما حصل بكم من الحركة وبينَ ما حصل بالله تعالى؟ فهذا ممّا لاوجه له، ولا يمكنكم ادّعاؤه، إذ كيف يحصل التميّز بينَ المثلين في محلّ واحد. وإذا لم تفرّقوا بينهما فتجدون حالكم مع جميع ما حصل فيكم حالة واحدة من وقوعه بحسب قصدكم وداعيكم، ومع ذلك، فليس كلّه فعلاً لكم، فكيف يصحّ استدلالكم بوقوع الفعل بحسب قصدكم وداعيكم، علىٰ أنّه فعل لكم؟

قلنا: إن اخترنا أنّ جمع المثلين في محلّ واحد لايصحّ، لفقد التميّز بينهما علىٰ ما تقولونه، كان هذا السؤال ساقطاً عنّا. وإن لم نختر هذا المذهب وأجزنا اجتماع المثلين في محلّ واحد، كان لنا أن نقول: لوكان الامرُ علىٰ ما قدّره السائل، لكنّا نجد حالنا مع ماقد حصل فينا كحالنا إذا فعلنا فعلاً وغيرنا في الشاهد يعيننا عليه، وتحقيقُ القول فيه: أنّا كنّا نعلمُ أنّ جميع ما حصل فينا. هو ما بنا، وإنّما الحاصل بنا بعضه على الجملة من غير تميّز.

وقد قالوا حيث استدلّها المشايخ عليهم بحسن المدح والذّم: أليس يذمّ الأسود بسواده، والناقص الخلقة. كالأعور والأعمىٰ بنقصانه؟ ويمدح الصبيح الوجه بصباحته، والقادرالقوي بقدرته؟فكيف يصح الاستدلال بحسن المدح والذم؟

والجوابُ عنه: أنّ استدلال المشايخ إنّما هو بمدحٍ وذم يقعان علىٰ طريق المجازاة. ليس كذلك ما **أشاروا إليه**، لأنّ ذلك ليس واقعاً علىٰ **طريق المجازاة**، وإنّما هو إخبار عن نقيصة أو فضيلة، وعلىٰ هذا فانّه يمكن أن يصرّح الذامّ العبد على القبيح الواقع منه، بأن يقول له: ولم فعلتهُ وعدلت من الحسن؟ ومثلُ هذا لايمكن في الأسود والأعور والأعمىٰ، بأن يقال: لم كنت أسود أو أعور أو اعمى.

وقد قالوا أيضاً إنما يحسنُ مدحُ العبد وذمّه على التصرّف الواقع منه، وأمره به ونهيه عنه دون سواده وتخطيطه لأنّه مكتسب له، وليس مكتسباً لسواده وتخطيطه علىٰ ما حكيناه عنهم في الكسب.

فيقال لهم: ماتعنون **بالمكتسب؟**

إن قالوا هو من وجد في بعضه حركة أو سكون مع قدرة.

قلنا لهم: أفيوجد العبدُ بتلك القدرة. الحركة أو السكون أو تحصله على صفة؟.

فإن قالوا: لا.

قلنا: قد نفيتم عن الذي سميّتموه قدرةً معنى القدرة، فلم كانت القدرةُ قدرةً على الحركة ولم تكن قدرةً على السواد إن كان الأمرُ على ماتقولونه؟ بل لم كانت القدرةُ قدرةً على الحركة أولىٰ من أن تكون الحركة قدرةً على القدرة؟ إذ لايحصل أحدُهما على صفة بالآخر ثمّ إذا كان هذا معنى الكنسب فكأنكم قلتم إنّما يحسنُ ذمّ العبد على القبيح، لأنّه خلق فيه، وخلق فيه قدرة ولم يحسن ذمّه علىٰ سواده، لأنّه خلق فيه وحده، وأيّ عقل يقبل أنّه يحسن ذمّ الإنسان، بأن خلق فيه شيئان، ولا يحسن ذمُّه إذا خلق فيه شيءٌ واحد، **وأي** جريمة له في ذلك.

فإن قالوا: المكتسب هوالذي تعلّقت قدرته بالفعل الواقع فيه.

قلنا لهم: تعلّقت قدرته به على أن يوجده بها أو يحصل[1] على صفة بها.

إن قالوا: لا.

قلنا: فأيّ فائدة في تعلّق القدرة، وأيّ أثر له في استحقاق العبد الذم على القبيح، مع أنّه مخلوق فيه، والقدرة عليه أيضاً مخلوقة فيه، وتعلّقها به راجع إليها، لا أثر للعبد في شيئ من ذلك.

وإن قالوا: يحصلُ الفعلُ بقدرة العبد على صفة.

قلنا: وماتلك الصفة؟

إن قالوا: هي الوجود.

قلنا: فقد وافقتمونا على الحقّ.

وإن قالوا: هي صفة أُخرى.

قلنا: فالعقلاء إنّما يذمّون مَن آلمهُم، لأنّه آلمَهُم لامن حيث انّ إيلامَهم حصل بالمولم على صفة. و هل هذا إلّا كمن ضربه غيره بخشبة سوداء فلايلوم الضارب، وإنّما يلوم من سوّد الخشبة، ثمّ يقال لهم: وما تلك الصفة؟ اعقلوناها، فانّا لانعقل صفةً للفعل تحصل بالعبد، سوى الحدوث ومايتبعه.

إن قالوا: أليس الواحد منّا يفصل بين حركته الاختياريّة وبين حركته الاضطراريّة؟ كحركة عروقه الضوارب فتلك التفرقة هي الصفة الحاصلة بالعبد، وهي التي نسمّيها كسباً.

قلنا: التفرقة المشار إليها آئلة الى العبد الفاعل، لا إلى الفعل، لأنّ التفرقة راجعة إلى أنّه يختار[2] إحدى الحركتين، ولا يختار الأُخرى، وهذا على ماترى وصفٌ للفاعل وللفعل.

(١) م: يحصله.

(٢) م: مختار.

ثم يقال لهم: ولو علقت الصفة التي أثبتموها للفعل، لم قلتم إنّها حصلت بالعبد؟.

فلابدّ من أن يقولوا: من حيث انها حصلت بداعي العبد.

فنقول لهم: وهذا قائم في حدوث الفعل، فعلّقوه به ويقال لهم أيضاً: أفي وسع العبد بعد خلق الله تعالى الفعل فيه وخلق القدرة عليه أن لا يكتسبه، ولا يحصله على تلك الصفة، أو ليس في وسعه ذلك؟

فمن قولهم: ليس في وسع العبد الامتناعُ من اكتساب الفعل عند خلق الله تعالى الفعل والقدرةَ عليه فيه.

قلنا: فأيّ فائدة في إثبات هذه الصفة وتعلّقها بالعبد مع انّه مُجبرٌ عليها، وأيّ تأثير لذلك في استحقاق المدح والذمّ، وما الفرق بينكم وبين جهم في ذهابه إلى الجبر، إلّا من حيث انّكم أضفتم إلى الجبر أمراً غير معقول.

واعلم أنّ المتولّد كالمباشر في كونه فعلاً للعبد إذا وجب وقوعُه بحسب قصده وداعيه. وقبل بيان ذلك نبيّن حقيقة المباشر والمتولّد فنقول المباشرُهُو الفعلُ المبتدأ به في محلّ القدرة عليه، ولا يقدر عليه إلّا العبد من أن مايفعله تعالى مبتدأ لايكون في محلّ القدرة عليه، إذ هو تعالى لايقدر بقدرة وليس هو تعالى محلاً لشيءٍ فيكون مخترعاً، إذ المخترعُ هوالذي يبتدأ به لا في محلّ القدرة عليه، ولا يقدِرُ عليه إلّا الله تعالى وأمّا المتولّدُ فهو الفعلُ الذي يجبُ وقوعُه بحسب فعل آخر،يقلّ بقلّته ويكثّر بكثرته، وهذا يقدر عليه العبدُ والربُّ تبارك وتعالى.

وقد اختلف المتكلّمون في المتولّد، فذهب شيوخ أهل العدل، إلى أنّه فعلٌ للعبد، إذا وقع بحسب قصده وداعيه وأسبابه وذهب معمّرٌ إلى أن لافعلَ للعبد، إلّا الإرادةُ وماعداهما يقع بطبع المحلّ. وذهب بعضهُم إلى أنّه لافعل له إلّا الفكر، وقال النظّام: لافِعلَ للعبد إلّا مايوجد في محلّ قدرته، فأمّا ما تعدّاه فانّه

ليس فعلاً له وذهبت المجبّرةُ إلى أنّ المتولّداتِ كُلّها مخلوقةٌ لله تعالى، لا كسبَ للعبد في شئ منها.

إذا تقرّر هذا، فما نبهنا به، علىٰ أنّ العقلاء يعلمون ضرورةً أنّ العبد فاعلٌ للتصريف المبتدأ الواقع منه، ينبّهُ علىٰ انّه فاعل للمتولّد أيضاً، بل تلك الطريقةُ في المتولّد أظهرُ منها في المباشر. وذلك لأنّهم يستحسنون ذمَّ من ظلم غيره ومدحَ من أحسن إلى الغير، والإحسانُ والإساءة متولّدان متعدّيان عن محلّ القدرة. وكذا القول في المدح على الأفعال المحكمة، كالكتابة والذمّ عليها، إذا تضمّنت قبيحاً.

والشيوخ يستدلّون بهذه الطريقة على أنّها أفعال للعباد، كصنيعهم في المباشر، ويستدلّون أيضاً بوجوب وقوعها بحسب قصدهم ودواعيهم، كما استدلّوا به في المباشر. ويزيدون هاهنا في الاستدلال بقولهم: هذه المتولّداتُ يجبُ وقوعُها بحسب أسباب يفعلها العبدُ، كوقوع الألم بحسب الوحي والإصابة بحسب الرمي والتأليف بحسب المجاورة فهذا بيان أنّ العبد فاعل للمتولّد.

وأمّا الذي يدلّ علىٰ أنّه تعالىٰ يفعلُ علىٰ طريق المتولّد، فهو ما قدعلمنا من وجوب هويّ الثقيل بحسب ثقله، والثقل من فعله تعالى، فيجب أن يكون الهويّ من فعله.

ولا يمكن صرفُ ذلك إلى العادة، على مايذهب إليه أبوعلي، لأنّه لوكان كذلك لتصوّر وقوف الثقيل في الجوّ، من دون أن يكون معلّقاً بعلاقة، أو يكون علىٰ قرار، أو يسكنه قادرٌ إمّا مبتداءاً أو متولّداً بانْ لايخلق الله فيه الهويّ، وخلافه معلوم.

ولايقدحُ في ذلك قوله: «لو فعل تعالى علىٰ طريق التوليد لوجب أن يحتاج في الفعل إلى السبب» لأنّ المحتاج إلى السبب، هوالذي لايمكنه أن يفعل الفعل ونظيرَه إلّا بالسبب. والقديمُ تعالى يقدرُ على مثل مافعله بالسبب من

غير سبب، فلايكون محتاجاً إلى السبب. ألا ترى أنّ الطائر إذا صعد على السطح بالسلّم لايكونُ محتاجاً في صعود السطح إلى السلّم، لأنّه يمكنه صعودُ السطح من دون السلّم بالطيران. كذلك القول فيما يفعله بالسبب، لأنّه لايمكنه فعلُ مثله بالاتفاق من دون سبب.

إذا ثبت أن العبدَ فاعلٌ ثبت أنّه قادرٌ، لأنّ من المعلوم أنّه يصحّ أن يفعل ويصحّ أن لايفعل، وانّه ليس بموجب، فيكون متميّزاً عن غيره الذي لايصحّ منه الفعل تميّز المكانة يصحّ منه الفعل. وهذا هو معنى القادر، على ما تقدّم القولُ فيه، في بيان كونه تعالى قادراً. وتميّزهُ[1] هذا ليس بمجرّد ذاته بخلاف القديم تعالى، لأنّ غيره من الأجسام يماثله ويشاركه في حقيقته، ولايصحّ منه الفعل. وكذا ليس المرجعُ به إلى الداعي، لأنّ الداعيَ قد يحصل فيمن يتعذّر عليه الفعلُ.

ثمّ وقع الخلافُ بعد ذلك في ذلك الأمر الزائد على ذاته وداعيه فذهب أصحاب أبي هاشم إلى أنّ حاله راجعةٌ إلى جملة الحيّ صادرة عن معنى يحصل بعضه يسمّونه قدرةً ويحوّجونه إلى بينة مخصوصة.

وأبوالحسين يذهبُ إلى أنّ ذلك الزائد إنّما هوالبينة المخصوصة التي فيها أعصاب سليمة. فعلى هذا حصل الاتفاق بين الفريقين على أنه لابدّ من هذه البينة المخصوصة وسلامة أعصابها.

ولكنّ أصحاب أبي هاشم يذهبون إلى انّ الحاجة إليها إنّما هي بسبب أنّ المعنى الموجب لحالة القادر محتاج إليها.

وأبوالحسين يذهب إلى أنّها هي القدرة التي لمكانها يصحّ الفعلُ من العبد من دون توسّط معنى زائد، وحاله راجعة إلى الجملة.

---

(١) م: تميز.

واصحابُ أبي هاشم يحتجون لصحّة مذهبهم بوجهين اثنين: أحدهما أنّ البينة المشار إليها قائمة في من تعذّرعليه الفعلُ، فلا يجوز أن يعلّل صحّة الفعل بها. وهذا غير مسلّم، لأنّ من قلّة الإنصاف القولَ بأنّ المريضَ المُدنِفَ الذي يوردونه في طريقتهم والزَّمِنَ مشاركان للصحيح السليم في صحّة البينة وسلامة الأعصاب. والثاني قولهم: صحّةُ الفعل راجعةٌ إلى الجملة. والبيّنةُ المخصوصة المشار إليها لا ترجعُ إلى الجملة ولايجوزُ في الصحّة الراجعة إلى الجملة أن يعلّلَ بمايرجع إلى الأبعاض والآحاد، كما لايجوزُ تعليل الحكم الراجع إلى زيد بما عليه عمرو.

فيقال لهم: ما معنىٰ قولكم: «صحّة الفعل يرجع إلى جملة الحيّ»، أتعنون به أنّ جملة الحيّ مستعملة في الفعل؟ إنّ عنيتم ذلك فخلافه معلوم، لأنّ البطشَ مثلاً إنما يحصلُ باليد، و اليد مستعملة في البطش دون غيرها من الأعضاء، وكذا القولُ في المشيْ الواقع بالرجل،والكلامُ باللسان. فلا بدّ من أن يقولوا: إنّ معنىٰ رجوع صحّة الفعل إلى الجملة أنَ الفعلَ إنّما يقعُ بداعيها، وتُمدَحُ الجملةُ أو تُذَمّ على الفعل دونَ أبعاضها.

فنقول ممّا في هذا أنّه لا يجوزُ أن يكونَ الذي صحّ الفعل منها، هو الآلة المتّصلة بها التي يقعُ بها الفعلُ عياناً. لأنّه إذا وقع الفعل بداعيها. ولولاه لما وقع حسنُ توجيه المدح والذمّ إليها.

ثمّ يقال لهم: قولكم: «الحكم الراجع إلى الجملة لايجوزُ تعليله بما يرجع إلى الآحاد»، كيف يصحُّ مع قولكم بأنّ المعنى الذي تسمّونه قدرة يحلّ الجزء الواحد من الجملة ويوجب حالة راجعة إلى الجملة. وكذا القول في سائر المعاني الموجبة للأحوال الراجعة إلى الحيّ من العلم والظنّ والإرادة والكراهة والشهوة وغيرها.

فإن قالوا: هذه موجبات وليست مصحّحات، وإنّما منعنا تعليل الصحّة

الراجعة إلى الجملة بالمصحّح الراجع إلى الآحاد.

قلنا: هذا تشهّي وتحكّمٌ، لأنّ العقل لايفصل بين المصحّح والموجب في هذه القضية. ألا ترى أنّه كما لايصحّ تعليل الصحّة الراجعة إلى زيد بأمر **يخصُّ** عمرواً علىٰ ماذكر تموه، فكذلك لايجوز تعليلُ أمر واجب لزيد بموجب يخصّ عمرواً، وقد أجزتم في الموجب للأمر الراجع إلى الجملة أن يختصّ البعضُ في ثبوته، فأجيزوا نظيره في المصحّح لما يرجع إلى الجملة.

ثمّ نقول: وقد أجزتم أيضاً في المصحّح لما يرجع إلى الجملة رجوعه إلى الأبعاض. وذلك لأنّكم تقولون الحاسّة الصحيحة شرط في كوننا مدركين، والشرط حكمة التصحيح. فصحّة الحاسّة مع اختصاصها بالحاسّة من جملة المصحّحات، لكون أحدنا مدركاً، وهي معتبرة في المصحّح لهذه الصفة مع أنّها لا ترجع إلى الجملة.

ويمكنُ أن يقال لهم على قولهم باثباتهم الأحوال الراجعة إلى الجملة من كونها قادرة عالمة حيّة: أليس إذا كانت الجملةُ التي هي حيّة مثلاً مائة جزء إذا وجدت فيها قدرةٌ، فانّ تلك القدرة توجب الحالة لجميع[1] تلك الجملة؟ فإذا فرضنا زيادة عشرة أجزاء في **تلك** الجملة حتّى يصير من جملة الحيّ، أليس جميعُ تلك الأجزاء الزائدة والمزيد عليها **تكون** موصوفة بالحالة[2] الصادرة عن القدرة المشار إليها؟ ولو فرضنا انتقاض تلك الجملة وصيرورتها تسعين جزءاً؟ أليس يكون موصوفُ تلك الحالة[3] هذه الأجزاءَ الباقيةَ التي هي تسعونَ **جزء**؟ فيكون ماذكرناه بانبساط الحالة في ذلك الطرف وبانقباضها في هذا الطرف، أو بزيادتها هناك وانتقاصها **هاهنا** مع أنّها صفة

---

(١) م: الحال بجميع.

(٢)، (٣) م: بالحال.

واحدة لايصحّ فيهما التجزي والتبعّض ولا الانقباض و لا الانبساط، لأنّهما لا يتصوّران إلّا في الأجسام، فكيف تكون(١) الحالُ فيما ذكرناه مع أنّ قيام الصفة بالموصوف! انّ هذا العجيب.

إذا ثبت أنّ العبد قادر، وأنّ اقتداره زائد على ذاته وداعيه ـ سواء كان ذلك الزائد ما قاله أبوهاشم وأصحابه أو ماقاله أبوالحسين ـ فانّه متعلّقٌ بجميع أجناس مقدورات القُدَر على تضادّها واختلافها.

والدليل على ذلك ما قد علمنا من أنّ كلّ من قدر في الشاهد على الحركة يمنةً قدر على الحركة يسرة وكذا على المدافعات في الجهات وعلى التأليف والجمع والتفريق والصوت والألم، وكذا القولُ في أفعال القلوب. وهذا معلومٌ ضرورةً.

ولا يجوز صرفه إلى العادة، إذا لوكان هذا بالعادة لتصوّر خلافُه، حتى يجوزأن يقدر بعض القادرين في الشاهد على الحركة يمنةً ولايقدر على الحركة يسرةً أو يقدر على التفريق ولايقدر على الجمع أو على جنس دون جنس ممّا يدخل تحت مقدور القدر. ونجوّز صدق من أخبرنا بأنّه شاهد في بعض البقاع جماعةً أو واحداً كذلك . ومعلومٌ أنّا لانصدّق من أخبرنا كذلك بذلك بل نكذبّه.

فثبت أنّ اقتدار العبد متعلّق بالضدّين، وكذا ثبت أنّ اقتداره واستطاعته متقدّم على الفعل، وذلك لأنّ أحدَنا يجدُ من نفسه تمكنه من الفعل قبل فعله.

وأيضاً فلوكانت استطاعته مقرونةً بالفعل للزم أن لايكونَ العاصي قادراً على الطاعة، فيكون تكليفُه الطاعةَ تكليفاً لما لايطيقه، وذلك قبيح على مانبيّنه إن شاء الله.وبعد، فإذا كان المرجعُ بالقدرة إلى صحّة البينة والأعصاب على ماذكرناه، لم تبق شبهةٌ في تقدّمها على الفعل.

وأيضاً فإنّ قول الله تعالى يدلّ على تقدّم الاستطاعة على الفعل، وإنّها

---

(١) م: يكون.

توجد غيرَ مقارنة له، لأنّه تعالى قال: «وسَيَحلفونَ بالله لو استَطعنا لَخَرجنا مَعَكُم يُهلِكُونَ أنفُسَهُمْ، وَالله يَعلَمُ إنّهُم لكاذِبُونَ»[1].

وقولهم هذا يتضمّن أنّهم لم يكونوا مستطيعين وان كان الله تعالى كذّبهم في قولهم إنّهم غير مستطيعين، فقد صحّ أنّهم استطاعوا الخروج وماخرجوا وإن كان قد كذّبهم، لا في قولهم: لسنا مستطيعين، بل في قولهم: «لواستطعنا لخرجنا»، فقد شهد بانّ قدرة الخروج لووجدت لهم لما قارنها الخروج، وفي ذلك إبطال قول المخالف بأنّ القدرة مقارنة للفعل لا تفارقه.

---

(١) التوبة: ٤٢.

القول في أنّه تعالى لايريد شيئاً من القبائح والفواحش

ذهب جماهيرُ أهل العدل إلى أنّه تعالى ريريدُ شيئاً من القبائح والفواحش والمعاصي ولم يحبّها ولم يرضَ بها، بل كرهها، كما لايفعلها. وذهبت المجبّرةُ إلى أنّه تعالى أرادَ كلّ ما وجد في العالم من الفواحش والمعاصي، ولم يُرد مالم يوجد من الطاعات التي أمر المكلّفين بها.وذهبت الأشعريّة إلى أنّه تبارك وتعالى أحبّ وجود الفساد ورضي بوجودالكفر.

والدّليلُ علىٰ أنّه تعالى لايريدُ شيئاً من القبائح، أنّ الإرادة إن كان المرجعُ بها إلى الداعي، على ماذكرناه في موضعه، فلا شكّ في أنّه لاداعيَ له إلى شيئ من القبائح، وكذا لا داعي له إلى حثّ للعبد و بعثه على القبيح بالعقل أو الشرّع، فصحّ أنّه لايريدُ شيئاً من القبائح. وإن كان المرجعُ بالإرادة إلى أمر زائد على الداعي: فإن كان تعالى مريداً بإرادة حادثة لا في محلّ ـ علىٰ مايقوله أصحابنا ـ لم يجز أيضاً أن يريد القبيح، لأنّه لواراده لأراده بإرادة حادثة يفعلها، وإرادة القبيح قبيحة، فيكون فاعلاً للقبيح وكان يلزم أيضاً أن يكون علىٰ صفة نقص، إذ المريدُ للقبيح منقوصٌ، ألا ترىٰ أنّ العقلاء،يستحسنون ذمّ من أراد الفواحش والقبائح، كقتل الأنبياء والصالحين وانتهاك حُرُمهم، ويستنقصون من أراد ذلك، ولايستنقصون من اشتهىٰ قبيحاً ولم يفعله ولم يعزم عليه. وهذا كما يدلّ علىٰ أنّه لايجوز أن يريد القبيح بإرادة محدثة، يدلّ على أنّه لايجوز أنّ

يريده لنفسه أو بإرادة قديمة، لأنّ المريد للقبيح يستنقصه العقلاءُ قبل البحث عمّا به كان مريداً.

وبعد فلا شكّ في أنّ الله تعالى أمر بالطاعات كلّها، ونهي عن المعاصي كلّها، والأمر بالشيّ حثّ وبعث عليه، والنهي عن الشيّ صدٌّ وصرفٌ عنه، والحكيم لايصدّ الغير ولايصرفه عمّا يريدمنه ولايحثّه ولايبعثه على مالايريد منه بل يكرهه.

وبعدُ لو أراد المعصية من العاصي وكره منه الطاعة، لكان قد أمره بالطاعة ليتركها ونهاه عن المعصية ليفعلها، وهذا لايعقل. والقرآن يشهد بأنّ الله تعالى أمر بالطّاعة لتفعل، لالتترك ، وإن كان المأمور غير مطيع، قال الله تعالى: «وَلَقَد صَرَّفنا في هذا القُرآنِ لِيَذَكَّرُوا، وَما يَزيدُ هُم إلاّ نُفُوراً»[1] فأخبر أنّه صرّف في القرآن، ليتذكّر من لم يتذكّر، وقال تعالى: «لم يَكُنِ الّذينَ كَفُروا مِن أهلِ الكِتابِ وَالمُشرِكين» إلى قوله: «وَما أُمِرُوا إلّا لِيَعبُدُوا الله مُخلِصينَ لَهُ الدّينَ»[2]، فأخبر تعالى أنّه ما أمر المشركين الذين لم يُخلِصوا العبادةَ إلّا ليخلصوا له العبادة، وقال عزّوجل: «وَما خَلَقتُ الجِنَّ وَالإنْسَ إلّا لِيَعْبُدُونِ»[3].

وبعدُ فكان يلزمهم أن يكون الكافرُ مطيعاً لله تعالى بفعل الكفر، لأنّه قد صار إلى غرضه ومراده، ومن صار إلى غرض غيره، ومراده فقد أطاعه، فلا يجوز أن يذمّه ويعاقبه، مع أنّه قد صار إلى غرضه. وأيضاً لو أراد المعصية لكان محبّاً لها راضياً بها، لأنّ من أراد شيئاً من غير أن يكون مكرهاً محمولاً على إرادته فقد أحبّه، فلا يلزمُ على هذا أن يكون المريدُ لشرب الدوّاء البشِع محبّاً له، لأنّه

---

(١) الاسراء: ٤١.

(٢) البينة: ١ـ ٥.

(٣) الذاريات: ٥٦.

محمول على إرادته، ومن أراد من غيره ما وقع منه ولم يكن محمولاً على إرادته، كان راضياً به، وأجمع المسلمون علىٰ كفر من قال إنّ الله يحبّ الكفر والمعاصي ويرضىٰ بها.

فإن قيل: كيف تدّعون الإجماع في ذلك؟ وقد ذكرتم في صدرالمسألة أنّ الأشعريّ يقول: بإنّ الله تعالى يحبّ وجود الفساد ويرضىٰ بوجود الكفر.

قيل: إنّما يقول ذلك مقيداً بتعليق المحبّة والرضا بالوجود. ولو قيل له: أتقول بأنّ الله يحبّ الفساد ويرضىٰ بالكفر من دون تقييد بالوجود والحدوث؟ لامتنع منه ولم يتجاسر على القول به، وقد قال تعالى: «والله لايحبّ الفساد»[١]، «ولايرضىٰ لعباده الكفر»[٢]، «وما الله يُريدُ ظُلماً لِلعباد»[٣]، و«ما الله يُريدُ ظلماً للعالمين»[٤]. أحتجّت المجبّرة في هذه المسألة بوجوه:

منها: قولهم: لو وقعَ مالم يرده الله تُعالى ولم يقع ما أراده لدلّ على عجزه وضعفه تعالى عن ذلك. كالمَلِكِ في الشاهد، فانّه إذا وقع من رعيّته مالا يريده بل يكرهه أولم يقع ماأراده منهم، دلّ على عجزه وضعفه.

والجواب عن ذلك أن نقول: أليس المليكُ إذا لم يُوجَد ما أمر به جندُه، وما أحبّه منهم بل وُجدَ مالم يأمر به ولم يحبّه ولم يرضه دلّ على ضعفه ونقصه ثمّ فقدُ ما أمرالله تُعالى به وأحبّه ورضيه لايدلُّ على ضعفه وعجزه؟ فكذلك لم لايجوز أن يدلّ فقد مراد الملك على عجزه وضعفه، وإن لم يدلّ فقدُ مراد الله تعالى على عجزه وضعفه.

فإن قالوا: فقدُ ما أمر به الملك إنّما يدلُّ على عجزه وضعفه، لأنّه يكشفُ عن أنّه يتقوّى بطاعة جنده. وهذا في الله تعالى محال.

---

(١) البقرة: ٢٠٥.
(٢) الزمر: ٧.
(٣) غافر: ٣١.
(٤) آل عمران: ١٠٨.

قلنا: فقولوا مثله في فقد مراده وفقد مراد الله تعالى، لأنّه تبارك وتعالى لايتقوّى بطاعة عباده له ويقدر على قهرهم وجبرهم على الطاعة لو أراده، والملك إذا لم يقع مراده من جنده في دفع عدوّه عنه دلّ على أنّه لايقدر على قهرهم وجبرهم على الطاعة، فكذلك دلّ فقدُ مراده على ضعفه.

فإن قالوا: فقدُ ما أمر الملك به إنّما دلّ على ضعفه لأنّه تضمّن فقد مراده من حيث أنّه لا يأمر إلّا بما يريد، فهناك أيضاً فقدُ المراد هو الدال على الضعف والعجز، دون فقد المأمور به.

قلنا: على ماقرّرتم فقد ما أمرهم به وما أراده منهم، فلِم قلتم: إنّها لحق المَلِكَ الضعفُ بفقد الطاعة، لأنّه لم يوجد مراده دون أن يكون الضعفُ إنّما لحقه، لأنّه لم يوجد ما أمر به. و بعد، فانّ من مذهبهم أنّ الإنسانَ قد يأمر بما لايريده[١] لغرض من الأغراض، فمن أين إنّ الملك لا يأمر إلّا بما يريده؟

ثم يقال لهم: من اراد شيئاً إمّا أن يريد أن يفعله هو وإمّا أن يريد من غيره الفعل. فإن أرادَ أن يفعله هو فانّما أراده لأنّه الداعي قد دعاه إليه. وإذا دعاه الداعي إلى الفعل وأراده فلم يقع، دلّ على انّه لايتمكّن من الفعل، إمّا لفقد قدرته أو علمه أو غير ذلك، ويكون ذلك نقصاً في حقّه. وإن أراد من غيره الفعلَ، فأمّا أن يريده منه على أن يفعله باختياره من دون أن يقهره عليه وإمّا أن يريده قهراً وجبراً فإن أراده على الوجه الأوّل لم يدلّ فقدهُ على عجزه وضعفه. وإن أراد على الوجه الثاني، فإذا لم يقع انكشف أنّه ماقدر على أنّ يفعل مابه يصير الغيرُ مقهوراً على الفعل فيدلّ على عجزه ونقصه، والدالّ على نقصه هو فقدُ مراده عن نفسه الذي هو ما يصير الغير به مقهوراً.

والذي يبيّن ذلك أنّ سلطان الإسلام يريد من اليهوديّ الضعيفِ

---

(١) م: لايريد.

المُنّة الاختلافَ إلى المساجد وترك الاختلاف إلى البِيع والكنائس، ثمّ لايقع منه ماأراده السلطان، بل يقع خلافُه، ولم يدلّ على عجز السلطان من حيث لم يرد السلطانُ قهره على ذلك بل أراد أن يفعله باختياره. كذلك القول في مسألتنا، فانّ الله تعالى ما أراد الطاعة من العباد قهراً وجبراً، وإنّما أراد أن يطيعوه ويفعلوا الخير باختياره، ليستحقّوا عليها ثواباً، فإذا لم يقع لم يلحقه تعالى عجزٌ ونقصٌ.

يبيّن ما ذكرناه ـ من الفرق بين إرادة الشيء من الغير على سبيل الإكراه، وبين إرادته منه على سبيل الاختيار في الدلالة على العجز والضعف ـ: أنّ المَلِكَ لو أراد ان ينهزم عدوّه الذي يحاربه، فلم يوجد ذلك لدلّ على عجزه، لأنّه يريد إكراهه على الهزيمة فإذا لم يقع انكشف أنّه لم يقدر على إكراهه على الهزيمة فاتضح بما ذكرناه الفرقُ بين الإرادتين.

ومنها أن قالوا: قد علم الله تعالى من حال الكافر أنّه لايؤمن، ومن العاصي أنه لايطيع، والحكيم لايريد مايعلم أنه لايكون.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا أصل غيرمسلّم لم قلتم: إنّ الحكيمَ لايريدُ مايعلمُ أنّه لا يكون؟ أليس لواخبر نبيٌّ صادقٌ أحدنا بأنّ زيداً يشتمه ويذمه ويسي القول فيه، ولايمدحه ولايقول فيه الجميل؟ فانّه لايريد أن يشتمه زيد ولا أن يسيء القول فيه؟ ويريد أن يمدحه ويقول فيه الجميل ولم يكن ذلك منه سفهاً وخلافَ الحكمة؟ وكذلك فانّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد أراد الإيمان من جميع الكفّار مع إعلام الله تعالى له بانّ قوماً منهم لا يؤمنون ولم يكن ذلك مخالفة الحكمة.

ومنها: تمسّكهُم بالسمع من قوله تعالى: «ولو شاء ربُّكَ لآمَنَ مَن في الأرضِ كُلُّهم جَميعاً أفأنتَ تُكرِهُ النّاسَ حَتّىٰ يكونوا مؤمنين»[1] وقوله تعالى

---

(١) يونس: ٩٩.

«قُل فَلِلهِ الحُجَّةُ البالِغَةُ فَلَو شاءَ لَهَديكم أجمعينَ»[١].

قالوا: فدلّ ذلك علىٰ أنّه تعالىٰ لايشاء الإيمان من جميع العباد. وذلك بخلاف مذهبكم.

والجواب عن ذلك: أنّ المراد بالمشيّة في الآيتين مشيّة الإكراه والإلجاء. وعلىٰ ذلك أوّلها المفسّرون. قال الكلبيُّ في تفسير هذه المشيّة: إنّها مشيّة حتم. يبيّن ماذكرناه ماذكره تبارك وتعالى، في قوله: «سيقولُ الّذينَ أشركوا لوشاء الله ما أشركنا ولاآباؤنا ولاحرّمنا من شيءٍ كذلك كذّبَ الّذينَ من قبلهم حتّىٰ ذاقوا بأسَنا قُل هل عِندَكم مِن عِلم فتُخرجوه لنا، إن تتبّعونَ إلّا الظّنّ وإن أنتم إلّا تخرُصُونَ»[٢]. حكىٰ مذهبَ المجبّرةَ في المشيّة وكذّبهم فيه بقوله تعالى «وإن أنتم إلّا تخرصون» والخرص هوالكذب، فدلّ ذلك علىٰ أنّه تعالى ماشاءمنهم الشرك .وإذا قال ذلك وبيّنه في هذه الآية وقال في الآيتين الأخيرتين أنّه لايشاء إيمانهم وجب التلفيقُ بين الآيات، فدفع[٣] التّناقض بينهما. ولايتمّ ذلك إلّا بحمل المشيّة في الآيتين المذكورتين علىٰ مشيّة الإكراه.

فإن قالوا: إنّما كذّبهم، لأنّهم قالوا ماقالوه على طريق الاستهزاء.

قلنا: ليس في الآية مايدل على أنّ هذا القول صدرعنهم على طريق الاستهزاء، ثمّ ومن يقول حقّاً على طريق الاستهزاء، فانّه لايكذب في ذلك القول، بل يذمّ علىٰ انّه قال ذلك على طريق الهزء.

ومنها قولهم: لو أراد تعالى من الكافر الإيمانَ، ومن العاصي الطاعة ـ ومعلومٌ أنّ إبليس أراد كفر الكافر ومعصية العاصي ـ لكان يصحّ القولُ ويحسنُ بأنّه ماكان ماشاءالله وكان ماشاء إبليس، وعلى العكس، بأن يقال: ما شاء

---

(١) الانعام: ١٤٩.

(٢) الانعام: ١٤٨.

(٣) م: ورفع.

إبليس كان، وماشاء الله لم يكن، وهذا بخلاف ما أجمع عليه المسلمون من قولهم «ماشاء الله كان ومالم يشألم يكن».

والجواب عن ذلك أن نقول: أليس بالاتفاق ماكان ما أمرالله تعالى به الكافر والعاصي من الإيمان والطاعة وكان ما أمرهما به إبليس بطريق الوسواس أفيصح أن يقال: ما أمر به إبليس كان وما أمرالله به لم يكن؟ وكذلك أو ليس الله تعالى ما أحبّ الكفر والمعصية ومارضي بهما، وإبليس أحبهما ورضي بهما، ولايقال: كان ماأحبّه إبليس ورضيه ولم يكن ماأحبه الله تعالى ورضيه، وإنّما لايقال ذلك في هذه الصور لأنّ ذلك يقتضي المغالبة والقهر وأنه تعالى قد قهر وغلب. فأمّا إذا أُزيل الإبهام في جميع ذلك بأن يقال ما أراده تبارك وتعالى وأحبّه وأمر به ورضيه لو وَقَعَ من العبد على طريق الاختيار لا على طريق الإكراه ما حصل من العبد بسوء اختياره لنفسه، وما أرادهُ إبليس ممّا وافقت إرادتُه إرادةَ العبد من المعاصي التي يشتهيها، وقَعَ لشهوته لها لَصَحّ ذلك القولُ وحَسُنَ من حيث لم يكن فيه إيهامُ المغالبة، علىٰ أنّ التشنيعَ الذي ألزمونَاه منقلبٌ عليهم بأن يقال لهم: علىٰ قولكم وافقت إرادة إبليس إرادة الله تعالى، لأنّه أراد من الكافر الكفر ومن العاصي المعصية والله تعالى أرادهما على مذهبكم، وإرادة النبيّ خالفت إرادة الله تعالى، لأنّه عليه السلام لم يرد من الكافر والعاصي الكفر والمعصية.

فأمّا قول المسلمين: «ماشاء الله كان ومالم يشاء لم يكن» لوسلّمنا حصولَ الإجماع فيه، لكان المرادُ به: «ماشاء الله من فعل نفسه او من فعل غيره على سبيل الإكراه كان، ومالم يشاء من مقدور نفسه أو من غيره على سبيل الإكراه لم يقع. وذلك لأنّ غرضَ من يطلق هذا القول مدحه تعالى والثناءعليه، وإنّما يحصل هذا الغرض بأن يقول معناه ما ذكرناه، لدلالته علىٰ أنّه تعالى ممّن لايغلب ولايقهر، وإلّا فأي مدحة في أن ما يكون ماشاءه من سوء الثناء عليه،

وسبّ أنبيائه وأوليائه وقتلهم على قول الخصم هذا بأن يكون نقصاً وذمّاً أولى من أن يكون مدحاً.

ثمّ يقال لهم: كما أنّ هذا القول مشهور فيما بين الأُمّة، فكذلك قولهم، لامردّ لأمر الله مشهور.ومع ذلك فمعلومٌ أنّ الكافر والعاصي قدرد أمر الله تعالى، ولايقال ذلك إلّا على وجه يزيل الإبهام، أو بأن يحمل أمره على غير التكليف.

ويقال لهم أيضاً: أليس قد اشتهر فيما بين المسلمين قولهم: «نستغفرُ الله مَن جميع ما كره الله»، وهذا يقتضي أنّ الله تعالى قد كره المعاصي، لأنّه لوكان المراد به غير المعاصي، لما حسن الاستغفار عنه.

ومنها أن قالوا: أراد الله تعالىٰ جميعَ الطاعات، لكان قد أراد قضاء الدين ممّن عليه دين تمكّن من أدائه فكان يجبُ إذا قال لغريمة «والله لأقضينَّ دينك غداً إن شاء الله»، ثمّ جاء الغد ولم يقض أن يحنث، لأنّ الشرط الذي اعتبره حاصل متحقق على قولكم وهو مشيّة الله تعالى بقضاء دينه، ومعلوم بالإجماع أنّه لايحنث.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا الإجماع أولاً يمكن أن ينازع فيه، فقد روى ابن أبي حبّة في كتاب من قال بالعدل عن محمدبن شجاع، قال: حدّثني قاسم العبقري عن إسماعيل بن عيّاش، عن حميدبن مالك، عن مكحول، عن معاذبن جبل، عن النبيّ عليه السلام أنّه قال: «إذا قال الرجلُ لأمرأته: أنتِ طالِقٌ إن شاء الله فليست بطالق.وإذا قال لعبده: أنتَ حرّ ان شاء الله. فهو حرّ» وهذا الخبر يقتضي الفصل بين الطاعة والمعصية في مشيّة الله تعالى، ويقتضي أن يكون الله تعالى قد شاء قضاء الدين وأن يحنث هذا الحالف الذي قدّره السائل.

ثمَّ ويمكن أن يقال بعد ترك المنازعة في الإجماع إنّ قوله: «ان شاء الله» يقتضي مشيّة مستقبلة، وعندنا أنّ الله تعالى قد شاء جميع الطاعات عند أمره بها

وليس يتجدّد منه تعالى مشيّة لها في كلّ حالة.

فعلى هذا، الشرطُ الذي اعتبره لم يوجد، وهو تجدّد مشيّة قضاء الدين بعد حلفه. ولو قال: «والله لأقضينّ دينك غداً إن كان الله قد شاء ذلك منّي»، فانّه لانصّ في ذلك عن الأمّة، حتّى يدّعى فيه الإجماع.

على انّ قوله: «إن شاء الله» يقتضي إيقاف الكلام عن النفوذ وليس هو شرطاً، من حيث انّ المخالف لا يقصد به الاشتراط وإنّما يقصد به انّه غير قاطع فيما قال.

يبيّن ذلك أنّ هذه المشيّة يصحّ دخولها في الماضي، فيقول القائل لغيره: «قد فعلت ما أمرتك به أمس إن شاء الله». ومعلومٌ أنّ الشّرط لا يدخل في الماضي.

ولهذا قال الشافعيّ: من قال: انّي صائم غداً إن شاء الله، لا يكون بهذا القول ولا بإضمار معناه ناوياً، ولا يصحّ صومُه، لأنّ قوله: «إن شاء الله» يقتضي الإيقافَ، ونفي العزم والقطع والثبات.

القول في الهدىٰ والضلال

فإن قيل: إذا كان من مذهبكم انّ العبدَ فاعل لتصرفاته طاعته ومعصيته وكفره وإيمانه، فما معنى الهدىٰ، الضلال اللذين[1] أضافهما الله تعالى إلى نفسه في آي من القرآن؟ مثل قوله تعالى: «يُضِلُّ بِهِ كَثيراً وَيَهدي بِهِ كَثيراً»[2]، وقوله: «فَمنَ يُرِدِ اللهُ أن يَهدِيَهُ يشرَح صَدرَهُ لِلاسلامِ، وَمَن يُرد أن يُضِلَّهُ، يَجعَل صَدرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً»[3]، إلى غيرهما من الآيات المتضمّنة لما ذكرناه أو ليس ظاهرُ هذه الآيات يقتضي أنّ الله تعالى يخلق في العبد الإيمان والكفر؟

قلنا: الهدىٰ قديفيد الاثابة، كقوله تعالى: «يهديهم ربُّهم بإيمانِهِم»[4]، أي يثيبهم، وكقوله: «وَالَّذينَ قُتِلُوا في سَبيلِ اللهِ فَلَن يُضِلَّ أعمَالَهُم، سَيَهدِيهِم وَيُصْلِحُ بالَهُم»[5]، أي سيثيبهم. وقد يكون بمعنى الدّلالة على الحقّ، وذلك كما في قوله تعالى: «وأمّا ثَمُودَ فَهَدَيناهُمْ فَاستَحَبُّوا العَمىٰ عَلىٰ الهُدى»[6]، وقد يكون بمعنىٰ فعل الإيمان.

وكذلك الضلال قديجيء بمعنى الهلاك والإهلاك. وذلك كما في قوله

---

(١) م: اللتين.

(٢) البقرة: ٢٦.

(٣) الأنعام: ١٢٥.

(٤) يونس: ٩.

(٥) محمد: ٤.

(٦) فصلت: ١٧.

تعالى: «فَلَنْ يُضِلَّ أعمالَهُمْ»[١] أي لن يُبطِلَ ولن يُضِيعَ، وكما في قوله تعالى حكايةً عن منكري البعث «ئذا ضَللنا في الأرض»[٢] أي هلكنا وتقطّعنا؛ وقد يكون بمعنى الإشارة إلى خلاف الحقّ على طريق الإبهام، لأنّه هو الحقّ، كما يقول القائل أضلّني فلانٌ عن الطريق، وكما قال تعالى: «وأضلَّهُمْ السّامِرِيّ»[٣]، «وما أضَلَّنا إلّا المُجرمون»[٤]؛ وقد يستعمل في الشيء الذي يقع عنده الضلال، وإن لم يكن لذلك الشيء أثرٌ فيه وذلك كقول إبراهيم عليه السلام، على ما حكاه الله تعالى عنه: «رَبِّ إنَّهُنَّ أضلَلنَ كثيراً مِنَ النّاسِ»[٥] وقد يكون بمعنى الحكم بالضلال كما يقول القائل: «أضَلَّ فلانٌ فُلاناً» أي حكم بضلاله، وكذا يقال فيمن يحكم بكفر غيره: «إنّه قد أكفر»، كما قال الكميتُ:

وطائفةٌ قد أكفروني بحبّهم وطائفةٌ قالوا مُسِيء ومُذنِبٌ

وقد يكون بمعنى فعل الكفر والضلال.

إذا ثبت هذا وتقرّر فنؤول الهدىٰ والضلال المضافين إليه تعالى على مايليق بالحكمة ويطابق دليلَ العقل فنقول: إنّ الله تعالى قدَ هدىٰ جميعَ المكلّفين، بمعنى أنّه دلّهم على الحقّ وأرشدهم إليه، وإلّا لما حَسُنَ تكليفهُم سلوكَ طريق الحقّ. وكذلك فانّه سيهدي المطيعين في الآخرة بمعنى الإثابة.

ولا يجوز أن يكون معنى الهداية المضافة إليه تعالى خلقَ الإيمان في العبد، لأنّه لوكان كذلك لما استحقّ العبدُ علىٰ إيمانه ثواباً ومدحاً ولم يحسن من الله تكليفُه به.

---

(١) محمد: ٤.
(٢) السجدة: ١٠.
(٣) طه: ٨٥.
(٤) الشعراء: ٩٩.
(٥) ابراهيم: ٣٦.

وكذلك لا يجوز أن يكون معنى الضلال المضاف إليه تعالى خلقَ الضلال والكفر في العبد، لأنّه لوكان كذلك لما استحقّ العبدُ عليه ذمّاً وعقابا، ولما حَسُنَ من الله تكليفُهُم تركَ الضلال والكفر، لأنه يكون تكليفاً[١] لما لا يطيقه العبدُ، وذلك قبيح لا يفعله تعالى. وكذا لا يكون بمعنى الإشارة إلى غير طريق الحقّ وإيهام أنّه طريق الحقّ، لأنّه يكون تلبيساً للأدلّة ونقضاً لما هو الغرضُ بالتكليف. وذلك أيضاً قبيح لا يفعله تعالى. فعلى هذا معنى ذلك الضلال إنّما هو العقوبة أو الحكم بأنّه ضالّ.

يوضح ما ذكرناه قولُه تعالى: «وما يُضِلُّ بهِ إلاّ الفاسِقينَ»[٢]، أي الكافرين، بدلالة قوله: «وأمّا الّذينَ كَفَروا فَيقُولُونَ ماذا أرادَ اللهُ بِهذا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثيراً وَيَهدِي بِهِ كَثيراً وَما يُضِلُّ بِهِ إلاّ الفاسِقينَ الّذينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَاللهِ مِن بَعْدِ مِيثاقِهِ وَيَقطَعُونَ ما أمَرَاللهُ بِهِ أن يُوصَلَ»[٣] إلى آخر الآية. فبيّن أنّه تعالى جزى فسقهم الذي هو الكفر. وجزاءُ الكفر إنّما هو العقوبةُ لا نفسُ الكفر.

وكذلك قوله تعالى عقيبَ قوله: «وَمَن يُرِد أن يُضِلَّهُ يَجعَل صَدرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً، كَأنّما يَصَّعَّدُ في السّماءِ. كَذلِكَ يَجعَلُ اللهُ الرِّجسَ عَلى الذينَ لا يؤمِنُونَ»[٤] والرّجس هو العذاب فبيّن أنّه تعالى إنّما يفعل الرجس الذي هو العقوبة على الذين لا يؤمنون. ولو كان المراد بالضلال هاهنا الكفر لكان معنى الكلام «كذلك يجعل الله الرّجس» الذي هو خلق الكفر «على الذين لا يؤمنون» فكأنّه قال: إنّما يخلق فيهم الكفر لأنّهم لا يؤمنون. ونفي الإيمان من المكلّف كفر، فيكون تلخيصُ معنى الكلام أنّه إنّما خلق فيهم الكفر لأنّهم كافرون وهذا خلفٌ من الكلام.

---

(١) ج: لأنه لو كان تلكيفاً.

(٢) البقرة: ٢٦.

(٣) البقرة: ٢٦.

(٤) الأنعام: ١٢٥.

ومعنى هذه الآية: من يردالله أن يثيبه في الآخرة بإيمانه وطاعاته التي فعلها **يشرح صدره في الدنيا** ليطمئنّ قلبُه إلى الإيمان ويثبت عليه. لأنّه إذا انشرح صدره عند عمل يعمله، كان ذلك أدعىٰ إلى التثبّت عليه. وبيانه أنّ من دخل بلدة فيشرح صدره عند دخولها، كان ذلك أدعىٰ له إلى المقام في تلك البلدة فعلى هذا شرحُ الله تعالى صدر المؤمن عند إيمانه يكونُ لطفاً له في التثبّت عليه وثواباً ناجزاً **وأمارةً** لكونه مثاباً في الآخرة ومن يردالله أن يعاقبه في الآخرة بكفره ومعاصيه يجعل صدره ضيّقاً حرجاً في الدنيا عند كفره ومعاصيه كيما **ينزجر بذلك عنها، فانّ من يضيق** صدره عند عمل يعمله يكون ذلك صارفاً زاجراً له عنه. فعلىٰ هذا يكون ضيقُ صدر الكافر عند كفره عقوبةً ناجزةً له في الدنيا زاجرةً عن التثبت والمقام على الكفر وأمارةً لكونه معاقباً في الآخرة.

فأمّا قوله تعالى حكاية عن **موسىٰ عليه السلام**: «إن هِيَ إلّا فِتنَتُكَ تُضِلُّ بِها مَن تَشاءُ وَتَهدِي مَن تَشاءُ»[1] فالمرادُ بالفتنة التكليفُ والشدّة، لأنّ الفتنة قد تكون بمعنى الشدّة. وقوله: «تُضِلُّ بِها مَن تشاءُ» أي تُهلِكُ بها من تشاء. وهم الذين كفروا بهذا التكليف وضلّوا عنده. وإن لم يكن التكليف قد أضلّهم على التحقيق. كما قال تعالى: «واتّخَذتُمُوهُمْ سِخرِيّاً حتّىٰ أنسوكُم ذِكري»[2]، فنسب نسيانَهم ذكرَالله إلى المؤمنين لمّا نسي الكفّارُ ذكرَالله عند سُخريّتهم بالمؤمنين، وإن كان المؤمنون لم يحملوهم علىٰ أن ينسوا ذكرالله. فصحّ أنّ الله تعالىٰ إنّما يُضلّ عباده، بمعنى يعاقبهم، أو بمعنى أن يفعل فعلاً عنده يضلّون، لا بطريقة دعوة فعل الله تعالىٰ إيّاهم إلى الضلال حتّىٰ تكون مفسدة، ولا يُضِلُّ أحداً بمعنى خلق الكفر والضّلال فيه، ولا بمعنى تلبيس طريق الحقّ عليه.

---

(١) الأعراف: ١٥٥. (٢) المؤمنون: ١١٠.

القول في القضاء والقدر

إن قال قائل: أتقولون إنّ الله تعالى قضىٰ أعمال العباد وقدّرها؟ أم تقولون إنّها خارجة عن قضائه وقدره؟ إن قلتم بالأوّل ففيه إبطال قولكم في المخلوق، وإن قلتم بالثاني، ففيه مخالفةُ الأُمّة.

قلنا: القضاءُ قد يكونُ بمعنى الخلق والإتمام كقوله: «فَقَضاهُنَّ سَبعَ سَماواتٍ»[1]، أي خلقهنّ وتمّمهنّ. وقد يكون بمعنى الإلزام والإيجاب كقوله تعالى: «وَقَضىٰ رَبُّكَ أن لا تَعبُدُوا إلّا إيّاه»[2]، وقد يكون بمعنى الإعلام والإخبار كقوله تعالى: «وَقَضَينا إلى بَنِي إسرائيلَ فِي الكِتابِ لَتُفسِدُنَّ في الأرضِ مَرتينِ»[3]، أي أعلمناهم وأخبرناهم. والقدرُ قد يكون بمعنى الخلق كقوله تعالى: «وقَدَّرَ فيها أقواتَها في أربَعةِ أيّامٍ»[4] أي خلق فيها أقواتها. وقد يكون بمعنى الكتابة كقوله تعالى: «إلّا أمرأتَهُ قَدرناها من الغابِرين»[5]، أي كتبنا ذلك، قال الشاعر:

وأعلم بأنّ ذا الجلالِ قد قَدَر ... في الصُّحُفِ الأُولىٰ التي كان سَطَر

---

(١) فصلت: ١٢.

(٢) الأسراء: ٢٣.

(٣) الأسراء: ٤.

(٤) فصلت: ١٠.

(٥) النمل: ٥٧.

فإن أردت، بأنّـه تعالى **قضى أعمال** العباد **وقدّرها**، **انّه** أعلم بها الملائكة والرسل وأخبرهم بأنّهم فاعلون لها وكتبها في اللوح المحفوظ فهي بقضاء الله تعالى وقدره بهذا المعنى ولا يخرج بشيء منها من قضائه وقدره، فقد وافقنا الأُمّة فيا تقوله: وان أردت بالقضاء الإيجابَ والإلزامَ، فالله تعالى ما ألزمَ وما أوجبَ إلّا الواجبات من أفعال العباد دون المباحات والقبائح. وإن أردتَ أنّه أوجدها وفعلها، فمعاذَالله أن يوجد الفواحش والكفر والفسوق والعصيان، سبحانه وتعالىٰ وتقدّس عنها. أمّا الطاعاتُ، فلو أوجدها لما استحقّ فاعلوها ثواباً ولما كانوا مطيعين لله تعالى بها.

روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «يقول الله عزّوجلّ: مَن لَم يَرضَ بِقَضائي وَلَمْ يَصبِر عَلىٰ بَلائي فَليتّخِذ ربّاً **سوائي**». **فلوكان** الكفر والفسوق بقضاء الله تعالى على معنى أنّه فعلهما لوجب الرضا بهما. فأجمع المسلمون على أنّه لايجوز الرضا بمعاصي الله تعالى.

وروى الأصبَغ بنُ نُباتَة: «أنّ شيخاً قام إلى أميرالمؤمنين عليه السلام في منصرفه عن صِفين، فقال: أخبِرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدرة؟

فقال: وَالذي **فَلَقَ الحَبَّةَ** وبَرَأ النَّسَمَةَ ما وَطئنا **مَوطِئاً** وَلا هَبَطنا وادِياً إلّا بقضاءٍ وَقَدَرٍ

فقال الشيخ: عندَ الله تعالى أحتَسِبُ عَنايَ ما أرىٰ لي مِنَ الأجرِ شَيئاً فقال له: مَه! أيُّها الشَّيخُ! لَقَد عَظَم الله أجركُم في مَسيرِكُم وأنتم سائرونَ، وَفي منصَرَفِكمْ وأنْتُم مُنصَرِفُونَ وَلَم تكُونُوا في شيْ مِن حالاتِكُم مُكرَهينَ، وَلا إليها مُضطَرِّينَ.

فقال الشيخ: فكيف والقضاءُ والقدرُ ساقانا؟

فقال وَيحكَ! لَعَلّكَ ظَنَنْتَ قضاءً لازماً وَقَدَراً حتماً، لوكانَ كذٰلِكَ لَبَطَلَ

الثوابُ والعِقابُ وَالوَعدُ والوعيدُ وَالأمرُ وَالنَّهيُ وَلَم تأت الائمة من انّه لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسنُ أولىٰ بِالمَدح من المسيئ، ولا المسيءُ أولىٰ بالذمّ مِن المحسنِ، تلك مَقالة عبّادة الأوثان وَجُنُودِ الشيطان وشهُود الزُور وأهل العَمىٰ عَنِ الصواب، وهم قدريّةُ هذه الأُمّةِ وَمَجُوسُها، إنّ الله أمَرَ تَخييراً، ونَهىٰ تَحذيراً، وكلّفَ يَسيراً، ولم يُعصَ مَغلوباً، ولم يُطع مُكرَهاً. ولم يُرسِلِ الرُسُلَ إلىٰ خَلقِهِ عَبَثاً، وَلَم يَخلُق السماوات والأرضَ وما بَينَهما باطلاً «ذلكَ ظَنُّ الذينَ كفروا. فَويلٌ للذينَ كفَروُا مِنَ النّار».

فقال الشيخ: فما القضاءُ والقَدرُ اللذانِ ماسِرنا إلّا بِهِما؟

فقال: هُوَ الأمرُ مِنَ الله تِعالىٰ وَالحُكمِ، وتلاقوله تعالى: «وَقَضىٰ رَبُّكَ أن لَا تَعبُدُوا إلّا إيّاهُ».

فَنَهَضَ الشيخُ مَسروراً، وهو يقول:

أنتَ الإمامُ الذي نَرجُوا بطاعَتِهِ	يَومَ النُشُورِ مِنَ الرحمنِ رِضوانا
أوضَحتَ مِن دِيننا ماكانَ مُلتَبِسا	جَزاكَ رَبُّكَ عَنا فيه إحساناً[١]

وقد روي في القضاء والقدر مايوافق مذهبنا عن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

فروي عن ابن عبّاس، وقد سئل عن القدر أنّه قال: «الناسُ فيه علىٰ ثلاث مَنازِلَ، من جعل لـلعبد في الأمر مشيّةً فقد ضادّ الله في أمره، ومن أضاف الى الله تعالى ما تبرأ منه وتنزّه عنه فقد افترىٰ على الله افتراءً عظيماً. ورجلٌ قال: إن رحم فبفضل، وإن عذّب فبعدل، فذلك الذي سلّم الله له دينه ودنياه جميعاً ولم يظلّمه في خلقه ولم يجهّله في علمه[٢].

---

(١) شرح نهج البلاغة: ج١٨ ص٢٢٧ ط. داراحياء التراث العربي.

(٢) لم نعثر عليه.

وروي أنّ أباهر سأل محمدّبن سيرين عن القدر، فقال: «قد بيّن الله سبحانه سَبيلَ الخير وأمَرَ بِهِ وبين سَبيلَ الشَّرَّ وَحذَّرهُ» ثمّ قال: «اعمَلوا ماشِئتُم إنّه بما تعملون بصيرٌ»(١).

وروي عن الحسن البصري أنّه كان يقول: «لأن أسقُطَ مِنَ السماء إلى الأرضِ أحَبُّ إلـي مِن أن أقول: هُوَ مَفَوَّضٌ إليهِ، وَلٰكنّي أقولُ: إن أذنَبَ الرَّجُلُ فَلا يَحمِلُ ذَنبُهُ عَلىٰ الله وَلكِنِ يَستَغفِرُالله مِنهُ وَينيبُ إليهِ»(٢).

وروي عنه أيضاً أنّه قال: «الخلقُ والرزقُ والموتُ والحياةُ والبلاءُ والعافيةُ بِقَدَر. فأمّا المعاصي فليست بقدر»(٣).

وروي عن القاسم بن زياد الدمشقيّ أنّه قال: «كنتُ في حرس عمربن عبدالعزيز فدخل عليه غيلانُ، فقال: يا أميرالمؤمنين إنّ أهل الشّام يَزعُمُونَ أنّ المعاصي قَضاءُ اللهِ وأنّكَ تَقُولُ ذٰلِكَ. فقال: وَيحكَ ياغيلانُ! أوَلَستَ تراني أُسَمّي مَظالِمَ بَني مَروانَ ظُلْماً وأرُدُّها؟ أفَتَراني أُسَمّي قَضاءَ اللهِ ظُلْماً وَأردُه؟»(٤).

فإن قيل: إذا كانَ الأمر في القضاء والقدر ماذكرتموه فمن الذي عناهم النبيّ صلّى الله عليه وآله بقوله: «القَدَريَّةُ مَجُوسُ هذهِ الأُمَّةِ»(٥).

قلنا: عنى، صلّى الله عليه وآله، بهذا القول من يقول في القدر بخلاف الحقّ، لأنّ هذا القول والتشبيه خرجا فخرج الذمّ والتوبيخ والزجر عن القول بالقدر. وهو، صلى الله عليه وآله، لايذمّ من قال بالحقّ ولايزجر عن القول به، فانّما عنى به من قال بخلاف الحقّ في القدر، وهم المجبّرة على مابيّناه.

---

(١)و(٢)و(٣) لم نعثر عليه.

(٤) الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف لابن طاوس. ص ٣٤٤.

(٥) سنن أبي داود: ج ٤ ص ٢٢٢ كتاب السنة باب ١٦ ح ٤٦٩١.

ومن * وجه آخر يتبيّن أنّهم المعنيّون بهذا القول، وهو الرجوع إلى اللغة وأهلها. وذلك لأنّهم يشتقّون الاسم لمن نسب نفسه إلى المصدر الذي يشتقّ منه الاسم دون من لم ينسب إلى نفسه ذلك. ألا ترىٰ أنّ من نسب نفسه إلى القول بالعدل يسمّىٰ عدليّاً، وهو بهذه التسمية أولىٰ بمقتضى اللغة ممّن لم ينسب إلى نفسه القول بالعدل.

واسم الجبريّة يطلق علىٰ من وصف نفسه بأنّه يقول بالجبر، وهو أولىٰ بهذا الاسم ممّن لا يصف نفسه بذلك. وكذلك فانّ الاسم يشتقّ من المصدر لمن يلهج بذكره ويردّده ويكثر ذكره. ألا ترىٰ أنّ الخوارج يسمّون محكمةً لمّا لهجت بذكر التحكيم. ولا يجوز أن يقال: انّهم إنّما وصفوا بذلك من حيث كانوا راضين به، لأنّه لو كان كذلك لكان أصحاب معاوية بهذا الاسم أولىٰ، لأنّهم رضوا بالتحكيم ولم يسخطوه قطّ، والخوارج بعد الرضا به سخطوه. فعلم بهذا صحّة ما ذكرناه.

إذا تقرّر هذا، فمن المعلوم أنّ المجبّرة هم الذين يصفون أنفسهم بأنهم يقولون بالقدر، ويضيفون كلّ قليل وكثير وحقّ وباطل وطاعة ومعصية إلى قدر الله، وإن وقعت منهم جناية يعتذرون ويقولون: كان ذلك قضاء الله وقدره، ما أمكننا ردّه، ويلهجون بذكرا القدر علىٰ ما هو معلوم، فهم القدريّة بحكم هذا الاشتقاق.

إن قالوا: لو كنّا قدريّة للعلّة التي ذكرتموها، لوجب أن تكونوا قدريّة، لأنكم تقولون إنّ الله تعالى قدّر أفعال نفسه وأفعال عباده، بمعنىٰ أنّه كتبها في اللوح المحفوظ.

قلنا: وكلّ مسلم يقول بهذا، فيجب ان يكون جميع المسلمين قدريّة، فإنّ قالوا: أنتم القدريّة، وذلك لأنكم تضيفون أفعالكم إلى قدركم، وتقولون إنّا نقدّر أفعالنا.

قلنا: لوكان القدريّ من أثبت نفسه مقدّراً، لوجب أن يسمّي الله تعالىٰ قدريّاً، لأنّه وصف نفسه بذلك، بقوله: فقدر فيها أقواتها، وكذا وصف غيره في قوله: «إنّه فكّر وقدّر»[١].

وحكي عن بعض رؤساء المجبّرة أنّه قال يوماً لأصحابه: «هل علينا عينٌ؟ فقالوا: لا، فقال: كنّا نسمّي القدريّة فقلّبناها عليهم وأعاننا السلطانُ على ذلك فانقلبت».

وما حكيناه ـ من كلام أميرالمؤمنين عليه السلام في جواب من سأله عن مسيره إلى الشام، وأنّه كان بقضاءٍ وقدرمن الله ـ يدلّ أيضاً على أنّ القدريّة هم المجبّرة.

ومما يدلّ علىٰ أنّ القدريّة هم المجبّرة تشبيهُه صلّىٰ الله عليه وآله، القدريّة بالمجوس، وقد علمنا أنّ المجوس تضيف إلى الله تعالى وإلى إرادته الزنا واللواط ونكاح المحارم من الأمّهات والبنات والأخوات واستماع المعازف وهذا بعينه مذهبُ المجبّرة، لأنّهم يقولون: إنَّ جميع ذلك بإرادة الله تعالى وقضائه وقدره، وهي خلقه وفعله.

فإن قالوا: مذهبكم يضاهي مذهب المجوس، لأنّهم ينفون الشرور عن الله تعالى. وكذا تفعلون أنتم، فأنتم القدريّة.

قلنا: وما الشّرور التي نفاها المجوس عن الله تعالىٰ؟.

إن قالوا: هي الأمراض والآلام والمصائب والمحن وخلق المؤذيات من الهوامّ والسباع.

قلنا: نحن لاننفي عن الله تعالى هذه الأمور، بل نضيفها إليه ونقول إنّه تعالى يفعلها لمصالح متعلّقة بها للمكلّفين.

---

(١) المدثر: ١٨.

وإن قالوا: المراد بالشرور هي القبائح والأفعال التي لو وقعت منه لما كانت حسنةً.

قلنا: فأنتم أيضاً تنفون عن الله تعالى القبائح بهذا المعنىٰ بل تنفون قدرته عليه بقولكم: إنّه غير منهيّ عن شيء فلا يقبح منه شيء، فليس هذا شيئاً يختصّنا.

فإن قالوا: المراد بالشرور المعاصي.

قلنا: فالمجوس لا تختصّ بهذا المذهب، بل اليهود والنصارىٰ يشاركانها في هذا المذهب، لأنّ اليهود والنصارىٰ ينفون عن الله تعالى المعاصي.

وروى الحسن، عن حذيفة، عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لُعِنَتِ القَدَرِيّةُ والمُرجِئَةُ عَلىٰ لِسانِ سَبعينَ نَبيّاً. قيل: وَمَنِ القَدَرِيّةُ يا رَسُولَ الله؟ فقال: قومٌ يزعُمُونَ اَنّ الله سُبحانَهُ وَتَعالىٰ قَدَّرَ عَلَيْهِم المعاصِيَ وَعَذَّبَهُمْ عَلَيها»[(١)].

والمرجئة يزعمون إنّ الإيمان قولٌ بلا عمل.

وعن جابر بن عبدالله قال: «يكون في آخر الزمان قومٌ يعملون المعاصيَ، ثمّ يقولون: إنّ الله عزّوجل قدرها علينا. الرادُّ عليهم كالشاهر سيفَه في سبيل الله»[(٢)]

وعن الحسن البصريّ «إنّ الله تعالى بعث محمداً، صلّى الله عليه وآله إلى العرب، وهم قدريّة مجبّرة، يحملون ذنوبهم على الله. وتصديقُه قولهُ تعالى: «وإذا فعلوا فاحشةً قالوا وَجَدنا عليها أباءنا والله أمرنا بها»[(٣)].

وروى أبوالحسن، عن محمد بن علي المكيّ بإسناده عن النّبي صلى الله عليه وآله «إنّ رجلاً قدم عليه من فارس، فقال له عليه السلام: «أخبرني بأعجب شيءٍ رأيت» قال: رأيتُ أقواماً ينكحون اُمّهاتِهم وَبناتِهم وأخَواتِهم. وإذا قيل لهم: لِمَ تَفعلونَ؟ قالوا: قضاءُ الله تعالى علينا وقدرُه. فقال عليه السلام: سيكونُ في آخر اُمّتي أقوامٌ، يقولونَ مثلَ مقالهم، أولئكَ مَجُوسُ اُمّتي»[(٤)].

---

(١) البحار: ج ٥ ص ٤٧ ح ٧٣.

(٢) البحار: ج ص ٤٧ ح ٧٥.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) البحار: ج ٥ ص ٤٧ ح ٧٤.

القول في أنّه تعالى لايعذّب بغير جريمة
ولا يعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم وأُمّهاتهم

لمّا ذهبت المجبّرة إلى أنّ تصرّفاتِ العباد طاعاتها ومعاصيها ـ مخلوقةٌ من جهته تبارك وتعالى واقعةٌ بقضائه وقدره وأنّها مرادة لله تعالى وأنّه لايقبح منه تعالى شيءٌ من حيثُ انّه ليس تحت رسم وأمر ونهي، والقبيح إنّما يقبّح لتعلّق نهي المالك به؛ فرّعوا علىٰ هذه المذاهب أنّه يحسنُ منه تعالى أن يخلق حيواناً ابتداءً في النار يعذّبه فيها من غير جريمة، وأنّه يحسنُ منه أنّ يعذّبَ أطفالَ المشركين بذنوب آبائهم وأُمهاتهم، وقد قطعوا على أنّه سيعذّبهم.

وهذا من أفحش مايذهب إليه ذاهبٌ وأشنعه وأقبحه، وذلك لأنّ ايلامَ الغير من دون استحقاق وسبق جريمة منه ظلمٌ إذا لم يكن فيه نفعٌ موفي عليه أودفعُ ضرر أعظم منه، ولم يكن كأنّه من قبل غير فاعله وقبح الفعل معلوم ضرورة.

وفيه وجه آخر من وجوه القبح، وهو أنّه عبثٌ، إذ ليس في تعذيب الطفل في الآخرة وإيلامِه غرضُ المثلُ،بخلاف ما نقوله في إيلامهم في الدنيا، لأنّ في ذلك مصلحةً للمكلّفين، والله تعالى يعوّضهم علىٰ ذلك أعواضاً عظيمة موفية عليها، فلايكون ظلماً ولاعبثاً، فأمّا في الآخرة فلاتكليف حتىٰ يقال: تعذيبهُم لطفٌ للمكلّفين، مع أنّ القوم يجوّزون ذلك من دون اعتبار غرض مافيه.

وقدورد السمعُ مؤكّداً للعقل في هذا الباب، قال الله تعالى: «ولا تَزرُ وازِرَةٌ

وزرَ أُخرىٰ»[١]، «إنّ الله لايَظلِمُ النّاسَ شَيئاً»[٢]، «وما ربُّكَ بِظلاّمٍ للعَبيدِ»[٣]. ولا أبلغ وأعظم من تعذيب من لاجرم له. وقال تعالى: «هَل تُجزَونَ إلّابما كنتم تعملون»[٤].

ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن قتل الذريّة في بعض الغزوات فقال: «لا تَقتلوا الذريّة، فقال بعضهُم: أوليسوا أولاد المشركين؟ فقال: أوليس خياركم أولادُ المشركين. كلُّ نَسَمَةٍ تُولَدُ على الفطرة حتى يُعربَ عنها لسانُها إمّا شاكراً وإمّا كفوراً»[٥] وهذا يدلّ علىٰ رفع المؤاخذة عن الأطفال.

وروي عن أنس بن مالك، عن النبيّ صلى الله عليه وآله وقد سُئل عن أطفال المشركين، فقال: «هم خَدَمُ أهلِ الجنّة»[٦].

وروي عن ابن عمر أنّه قال في قوله تعالى: «إلا أصحاب اليمين»: هم أطفال المشركين»[٧].

وتمسّكت المجبّرة بقوله تعالى حاكياً عن نوح: «ولا يلدوا إلّا فاجراً كفّاراً»[٨] قالوا: فيعذّبهم بكفرهم وفجورهم.

والجواب عن ذلك: أنّ المراد به أنّهم سيصيرون كفّاراً فجّاراً، لأنّ الطفل في حال طفوليّته لا يعتقد كفراً ولا إيماناً، ولا يقع منه طاعة ولافجور.

تمسّكوا أيضاً بما نقل: «أنّ خديجة رضي الله عنها سألت النبي، صلّى الله عليه وآله، عن أطفالها الذينَ ماتوا في الجاهليّة، فقال: هم في النار»[٩].

والجواب عن ذلك: أنّ هذا الحديث من أخبار الآحاد، فلا يصحّ

---

(١) الأنعام: ١٦٤.
(٢) يونس: ٤٤.
(٣) فصلت: ٤٦.
(٤) النمل: ٩٠.
(٥) مسند أحمد بن جنبل ج٣ ص٤٣٥.
(٦) لم نعثر عليه.
(٧) لم نعثر عليه.
(٨) نوح: ٢٧.
(٩) لم نعثر عليه.

الاحتجاجُ به فيما يتعلّق بالعقائد بالاتفاق. ثمّ ولئن قبلنا هذا الحديث فيمكنُ أن يكون المرادُ بالأطفال البالغين الذين قرب عهدُهم بالبلوغ، فانّه قد يعبّر عمّن قرب عهدُه بالبلوغ والحلم أنّه طفل قال:

وأَسَرَعَ في الفواحِشِ كلُّ طِفلٍ   يجُرُّ المُخزِياتِ وَلَا يُبالِي

تمسّكوا أيضاً بأنّهم يدفنون في مقابر الكفّار دون المسلمين[1]، ويمنعون الميراث والصلاة عليهم والتزويج من المسلمين.

والجواب: أنّا إنّما أنكرنا أن يعذّبوا بذنوب آبائهم، وما أشرت إليه، فليست عقوبات، وإنّما هي أحكام شرعيّة، وبيانه أنهم لايحدّونَ إذا زنى آباؤهم، وكذا لا يقطعون إذا سَرَقَ أباؤهم، ولا ضررَ على الطفل بأن يدفن في مقابر الكفّار ولا يصلّي عليهم المسلمون ولا يرثهم ولا يرثونه إذا كان عاقبتُهم الجنّة.

وأخيلُ ماتعلّقوا به أن قالوا: ليسوا يسترقّون ويستخدمون. وذلك تعذيبٌ لهم[2]، وفيه مهانة لهم واستخفاف بهم.

والجواب عن ذلك أن نقول: أمّا الاستخفاف والإهانة فمعاذ الله أن نقول بجوازه في حقّهم. وأمّا مايلحقهُم من الآلام والهموم باسترقاقهم، فانّ الله تعالى يعوّضهم عن ذلك أعواضاً عظيمة موفية عليها بكثير، فليس كلُّ ألم عقوبةً، ألاترى أنّ الفصد والحجامة يؤلمان الطفل وليساعقوبتين في حقّه، بلى، مايلحق آباءهم وأمّهاتهم باسترقاق أولادهم من الغموم والهموم، فهو عقوبة في حقّهم.

---

(١) ليس في (م).

(٢) ج: إليهم.

القول في تكليف مالا يطاق

ذهبت المجبرّة إلى جواز تكليف الله تعالىٰ العبدَ مالا يطيقه، بل إلى أنّه قد كلّف الكافر والعاصي مالا يطيقانه، بل إلى أنّه قد كلّف كلّ من كلّفه ما لا يطيقونه عند التحقيق والتنقير.

أمّا أنّ العاصي والكافر غيرمطيقين للإيمان والطاعة فظاهرٌ وذلك لأنّ عندهم القدرة مع الفعل، فليس في الكافر قدرة الإيمان ولا في العاصي قدرة الطاعة.

وأمّا المطيع فانّ الله تُعالى خلق فيه الطاعة، ولا قدرة للعبد عليها عند جَهم، وعند من قال منهم بأنّ في العبد قدرة، فانّ تلك القدرةَ ليست قدرةً علىٰ إحداث الفعل عندهم.

ومن قال منهم: إنّ العبد مُكتَسبٌ، وفسر الكسبَ بأنّه حلول الفعل في المحلّ مع قدرة متعلّقه به، من دون أن يكون للقدرة تأثيرفي الفعل، فانّ العبد لايقدر على الكسب أيضاً، إذ ليس حلول الفعل والقدرة وتعلّق القدرة بالفعل بالعبد، ولا أثر للعبد في شيءٍ من ذلك. فعلىٰ هذا التحقيق، العبدُ غيرُ متمكّن من الكسب أيضاً.

ومن فسر الكسب منهم بأنّه صفة للفعل يحصل بقدرة العبد، فقد أحال علىٰ ما لايعقل على مابيّن في مواضع من الكتب، وقد أشرنا إليه فيما سبق.

فصحّ ما قلنا من أنّ المؤمن والمطيع أيضاً غير قادرين علىٰ ما كُلِفاه عندهم.

وعندنا أنّ الله سبحانه وتعالىٰ لايكلّف العبدَ مالا يطيقه ومالا يقدر عليه والذي يدلّ على ذلك ماقد علمنا ضرورةً من قبح تكليف العاجز الفعل، والزَمِنِ العَدوَ والأعمىٰ نقط المصحف على وجه الصواب. وإنّما قَبَحَ هذا التكليفُ، لأنّه تكليفٌ لما لا يطيقه، باعتبار أنّ هؤلاء لوتمكّنوا ممّا كلّفوه لما قبح تكليفهم هذه الأشياء إذا حصل فيها غرضُ المثل وهذه العلّة قائمة في تكليف العبد الإيمان والطاعة، مع فقد قدرته عليهما،فإن التزموا جواز ماذكرناه في تكليف العاجز والزَّمِن والأعمىٰ ظهر عنادُهم. وقد التزم الأشعريّ جميع ذلك. ومنهم من لايلتزمه ويفرّق بين التكليفين بفروق باطلة علىٰ ما نذكره.

وقد ذكر بعضُ الأشاعرة في كتاب صنّفه في أُصول الفقه في باب أنّ الأمر بالشيْ هل هو أمرٌ بما لاَيَتِمُّ إلّا به، قال: «اتّفق أهل الحقّ علىٰ أنّه يجوز أن يكلّف الله عزّوجلّ من لايقدرعلىٰ ما كلّفه.

قال: واختلفوا في أنّه هل يجوز أن يكلّف العاجزُ والزّمِن والسعي والضّرير نقط المُصحَف والالبان وخلق الأجسام وخلق مثل القديم وجعل المُحدَث قديماً والقديم مُحدَثاً، فمنع قوم من أهل الحقّ من ذلك، وأجازه آخرون وهم المصيبون المحقّون.

قال واتّفقوا علىٰ أنّه لا يجوز أن يكلّف الله عزّوجلّ الجماد».

وقد اشتمل هذا الكلام على عجائب، علىٰ ماذكره الشيخ أبوالحسين في غرره.

منها: أن أهل الباطل هم القائلون بأن الله تعالى كلّف عباده مايطيقونه [و] أهل الحق هم القائلون بانّه كلّفهم مالا يطيقونه[1].

---

(١) وأهل الحق هم ... الخ ليس في (م).

ومنها: أنّ أهل الحقّ والصواب من هؤلاء، هم الذين جوّزوا أن يكلّفنا الله تعالى المحالَ، وأهل الباطل هم الذين لم يجوّز ذلك.

ومنها: إجازته تكليف جعل القديم محدثاً والمحدث قديماً. و هو أمر محال لا يتصوّر ولا يتمكن منه قادر من القادرين، لا القديم ولا المحدث ومنعه من تكليف الجماد، مع أنّ الجماد يتصوّر أن يفعل ما كلّف بتقدير أن يبني البنية المخصوصة وتوجد فيه الحياة والقدرة على ما كلّف، أمّا جعل القديم محدثاً والمحدث قديماً، فمستحيل على سائر الوجوه.

وقد فرق بعضُهم بين تكليف الكافر الإيمان، والعاصي الطاعة، وبين تكلف العاجز والزّمن العَدوَ بوجوه:

منها: أن قالوا إن العاصَي وإن لم توجد فيه قدرة الطاعة، فانّه قد وجد فيه القدرة على ضدّ الطاعة وهي المعصية، والعاجز والزّمن لاقدرة فيهما، لا على العدو ولا على ضدّه.

وهذا من عجيب مايفرّق به بين الموضعين، وذلك لأنّ فقد القدرة على ماكلّفاه قد شملهما. وزاد العاصي على العاجز والزّمِن بأنّ فيه قدرة موجبة لضدّ ماكلّف، وذلك مانع من وجود ماكلّفه. فتضاعف في حقّه ما يحيل وجود ماكلّفه منه. والعاجز والزَّمِن ما حصل فيهما إلّا مانع واحد، وهو فقد القدرة على ماكلّفاه فلئن يكون تكليفُ العاصي للطاعة أدخَلَ في القبح أولىٰ وهل هذا إلّا كقول من يقول: لا يجوز أن يأمر السيّد عبده بأن يسخّن الماء في تنور لانارَ فيه تُسخِّنُ؟ ولا ثلج فيه يُبرّد؟ ولكن يجوز أن يكلّفه تسخينَ الماء في تنور لايكون فيه نار، ويكون فيه ثلج يبرّده ولا يخفىٰ على ما قيل أنّ المنع من جواز هذا التكليف الثاني أولى وآكد من المنع من جواز التكليف الأوّل.

ومنها: إن قالوا: العاصي يتوقّع منه الطاعة ويتوهّم، وكذا الكافر يتوقّع ويتوهّم منه الإيمان، والعاجزوالزّمن لايتوقّع منهما السعي والعدو، فيقال لهم: أيتوقع

من العاصي الطاعة مع فقد قدرته عليه؟ وإن قالوا: إنما يتوقّع من العاصي الطاعة بتقدير أن يكون فيه القدرة عليها. قلنا: فكذلك يتوقّع من العاجز والزّمِن العدو بتقدير وجود القدرة عليه فيهما.

ومنها: إن قالوا: العاصي تارك للطاعة، والعاجز والزّمِن ليسا تاركين للعدو قلنا: ما معنىٰ قولكم: الكافر تارك للإيمان؟ أتعنون به أنّه كان في وسعه وقدرته أن يؤمن فتركه؟ فهذا بخلاف مذهبكم أو تعنون أنّه لم يكن في وسعه الإيمانُ، لكنّه مع ذلك تركه؟ فنقول: إن جاز ذلك فليجز أن يكون العاجز والزّمِن تاركين للسعي والعدو، وقد ورد السمع موكّداً لما ذكرنا في قوله تعالى: «لا يُكَلِّف اللهُ نفساً إلّا وُسعَها»[1]، و«اتّقوا الله ما استَطعتُم»[2]، والشرع ما أوجب القيام في الصلاة على الزّمِن والممنوع منه ولا أوجب الزكاة إلّا علىٰ مالك النصاب والحجّ إلّا على المستطيع.

احتجّوا في أنّ الله تعالى كلّف عباده ما لا يطيقونه بقوله تعالى: «أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين»[3]، فكلّفهم أن يخبروه بأسماء ما كانوا عالمين بها، ولا طريقَ لهم إلى علمها، وذلك تكليفُ ما لا يطاق.

والجواب عن ذلك: أنّ ذلك ليس تكليفاً، وإنما هو تقرير عليهم عجزهم وقصورهم علمهم بالأسماء، وأنّه تعالى هو العالم بكلّ شيءٍ دونهم وتَحَدٍ لهم بذلك، ولهذا قال تعالى: «إن كنتم صادقين»، ولذلك لم يوصف الملائكة لمّا لم يخبروه تعالى بالأسماء بأنّهم عصاة.

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) التغابن: ١٦.

(٣) الأنعام: ١٤٣.

القول في مقدور واحد بين قادرين

إن قال قائل: إذا ذهبتم إلى أنّ العبادهم الفاعلون لتصرّفاتهم، ونفيتم نسبة القبائح الواقعة منهم عن الله تعالى، فهل تصفونه تعالى بأنّه يقدر على أعيان مقدوراتهم؟

قلنا: قد اختلف شيوخ أهل العدل في هذه المسألة، فذهب في الأوّلين أبوالهذيل وأبو يعقوب الشحّام، وفي المتأخّرين أبوالحسين البصريّ ومن تبعه ووافقه إلى أنّه تعالى يقدر على أعيان مقدورات العبادة وذهب جماهيرُ أهل العدل إلى أنّه تعالى لايقدرُ على أعيان مقدورات العباد، وإنّما يقدر من جنس مايقدر عليه العبد، على مالا نهاية له.

واستدلّ من وصفه تعالى بالاقتدار على أعيان مقدورات العباد، بأنّ قال: الله[1] تعالى قادر لذاته، والقادر لذاته، يجب أن يقدر علىٰ كلّ ما يصحّ كونه مقدوراً، ومقدورات العباد يصحّ كونها مقدورات، فيجب اقتداره تعالى عليها، كما أنّه تعالى لمّا كان عالماً لذاته وجب أن يعلم جميع المعلومات،فلا يخرج عن علمه، شيئ منها.

وأجاب من منع من ذلك بأن قال: إنّما يجب أن يقدر القادر لذاته علىٰ

---

(١) م: انّه.

كلّ مايصح أن يكون مقدوراً له ومقدور العبد بعينه يستحيل أن يكون مقدوراً لغيره.

واستدلوا عليه بوجهين اثنين:

أحدهما: أن القول بمقدور واحد بين قادرين يؤدّي إلىٰ أحد وجوه ثلاثة كلّها مستحيلة، والمؤدّي إلى المحال محال. وبيّنوا ذلك بأن قالوا: من حقّ القادر على الشيء وجوب وقوعه عنه، عند إرادته له وقوّة دواعيه إليه وانتفاء مايعارض دواعيه من الصوارف ووجوب انتفائه عند كراهته له واشتداد صوارفه عنه مع نفي مايعارضها من الدواعي. وإذا كان هذا هكذا، فلوكان مقدور بين قادرين وفرضنا إرادة أحدهما لإيجاده وقوّة دواعيه إليه مع عدم المعارض وكراهة القادر الآخر له وقوّة صوارفه عنه، مع عدم المعارض فلا يخلو حال ذلك المقدور من وجوه ثلاثة إمّا أن يقع أولا يقع أو يجتمع فيه الوقوع وأن لايقع. إن وقع كان في وقوعه إبطال حكم القادر الذي صرفه الصارف عنه، وإن لم يقع كان فيه إبطال مايجب للقادر الذي أراده وقويت دواعيه اليه وكلاهما محالان.وأمّا القسم الثالث وهو اجتماع وقوعه وأن لايقع،فأظهر استحالةً من القسمين الأوّلين، إذ هذه الاستحالة معلومة ببديهة العقل.

واعتراض من أثبت مقدوراً بين قادرين علىٰ هذا هو أن يقول: لا أسلّم أنّ من حقّ ما يقدر عليه القادر وجوبَ انتفائه بحسب صارفه وكراهته مطلقاً، بل إنّما يجب ذلك إذا لم يكن ثمّ ما ينوب منابه في إيجاده فأمّا إذا كان هناك من ينوب منابه في إيجاد ذلك ودعاه الداعي إليه، فانّه لايجب عدمه لمكان صارفِ الآخر. ماهذا الّا كثقيل بين قادرين يستقلّ كلّ واحد منهما بحملِه وإشالته، فانّه إذا كره أحدُهما حملَه وإشالتَه لم يجب أن يبقى الثقيلُ غيرَ محمول إذا دعا الآخر الداعي إلى حمله، وإنّما يجب بقاؤه غير محمول إذا صرفهما بأجمعهما الصارفُ عن حمله.

والثّاني من الوجهين أن قالوا: إذا كان مقدورٌ بين مقدورين وأرادإيجاده ودعاهما الداعي إليه وحصل المقدور، فانّ حاله وقد وجدبهما لاينفصل عن حاله إذا وجد بأحدهما، ماهذا حاله فهو باطل.

واعترضَ مخالفوهم علىٰ هذا بأن قالوا: ينفصل أحدُ حاليه عن الآخر بتقدير قادر ثالث يحاول ضدّ ذلك الفعل تساوي قدرتُه قدرة كلّ واحد منهما، فانّ وجود ذلك الفعل يكون أولىٰ من وجود ضدّه فيما ذكرناه تحقيقاً أو تقديراً ليفصل أحد حالي المقدورين من الآخر، ماهذا إلّا كما يقولونه في المنع بالضدّ وأنّه إنما يقع المنع من أحدهما بالآخر إذا كان الآخر أكثر عدداً ألا تراهم يقولون: إنّ الله تعالى إنّما يمنعنا من الجهل بالمشاهدات بأن يفعل فينا من العلوم المتعلّقة بها أكثر ممّا نقدرعليه من الجهل وانتفاء الشيً بضدّه لايتزايد إنّما هو أمر واحد، فأنما صار انتفاء هذا الضد أولى بكثرة المؤثّر فيه. فانكشف بذلك أنّه لا استبعا دفي أن يكون لكثرة المؤثّر أثر في المنع.

وقد ذكر صاحب الفائق[1] وجهاً ثالثاً في نصرة مذهب من يمنع من مقدور واحد بين قادرين. وهو أنّه قال: «إذا فرضنا في القادرين أن يفعلا عيناً واحدةً، وأحدُهما قصد بها عبادة الله تعالى والآخر عبادة الشيطان وجب أن يكون ذلك الفعلُ الواحدُ حسناً قبيحاً، وهو محال.

وأجاب عنه بأن قال: اجتماعُ هذين الوصفين وما يؤثّر فيهما في ذلك الفعل ليس بمحال. قال: يبيّن ذلك أنّ قبحَ الفعل ليس إلّا اختصاص الفعل بوجه لايكون لفاعله أن يفعله لأجله وإذا فعله استحق الذمّ به على بعض الوجوه. والحسن: معناه اختصاص الفعل بوجه لفاعله أن يفعله لأجله، ومهما فعله لم يستحقّ الذمّ على وجه، فان أراد بلزوم الجمع بين الحسن والقبح في الفعل

---

(١) محمود الملاحمي الخوارزميّ صاحب الفائق في اصول الدين، مخطوط موجود في المكتبة اليمنية.

المقدّر اجتماعَ هذين الحكمين، فهذا غيرُ ممتنع، لأنّه يصحّ أن يقال: ليس لهذ الذي فعله عبادةً للشيطان أن يفعله وهو بفعله يستحقّ الذمّ، وللآخر الذي فعله عبادةً لله تعالى أن يفعله ولا يستحقّ به ذمّاً، ولا تنافي بينهما، وإن أراد لزومَ الجمع بين الوجهين المؤثّرين في هٰذين الحكمين، فذلكَ غير مستحيل، لأنّ الوجهَ في ذلك اقتران، إرادتيها بالفعل، وذلك صحيح.

فإن قيل: إذا وصفتموه تبارك وتعالى بالاقتدار علىٰ أعيان مقدورات العباد يلزمكم أن يكون تصرّفاتهم أفعالاً له تبارك وتعالىٰ. وفيه لزوم كونه تعالى فاعلاً للقبائح التي تقع منهم. وفي ذلك دخول فيما هربتم منه، اذ الفعل على تحديد شيوخكم هو الذي وجد وكان الغير قادراً عليه. وهذا متحقق في تصرّفات العباد مع الله تعالى علىٰ ماذهبتم إليه من كونه تعالى قادراً عليها.

قلنا: نحن لا نرتضي هذا التحديد، وإنما الفعل هو الذي وجد بداعي من قدر عليه، إذ مقدورُ القادر لايكونُ بالوجود أولىٰ من وجود ضدّه ومن لايوجد إلّا لداع يدعوه إليه، وإلّا فالأولويّة مرتفعة. وإذا كان كذلك فلا داعَي له تبارك وتعالى إلىٰ القبائح، فلا يلزمُ أن تكون أفعالاً، وأمّا غير القبائح من تصرّفات العباد، فلا غرض له تعالى في فعلها فلا يدعوه داع إليها، فلا يلزمُ فيها أيضاً أن تكون أفعالاً له فاندفع هذا الإلزام.

وقد أحتجّوا في بيان مقدور واحد بين قادرين بأن قالوا: القادران إذا دفعا في حالة واحدة جزءاً إلىٰ جهة، فانّ كون الجزء كائناً في تلك الجهة يحصل بهما وهو شيئ واحد، إذ قد ثبت أنّ الكائنية التي معناها حصول الجوهر في جهة لايعقل فيها التزايد، كما لايعقل التزايد في الوجود وما يتمسّك به من يوقع التزايد في الكائنيّة من أنّ القويّ يمنع الضعيف من تحريك الجسم من الموضع الذي يسكنه فيه، فانّما هو بالتزايد الواقع في المدافعات و الاعتمادات، إذ التزايد فيها معقول.

وقد فرّعوا على هذا الاختلاف اختلافهم في أنّ القُدَرَ هل هي مختلفة أو متماثلة؟

فمن ذهب إلى استحالة مقدور واحد بين قادرين، قال بأنّها مختلفةٌ إذ لايقوم البعض منها مقامَ البعض فيما يرجع إلى ذاته أو صفة ذاته. وذلك لأنّ اخصّ صفة القدرة هي التي لمكانها تتعلّق بالمقدور المعيّن وغيرها لايشاركها في مثل هذه الصفة. ولو تعلّقت قدرتان بمقدور واحد لما امتنع حصولهما أو حصول ماهو من جنسهما في قادرين، فيكون في ذلك كون مقدور واحد بين قادرين.

ومن قال بمقدور واحد بين قادرين قال بتماثل القُدَرَ، إذ كلٌّ واحدة منها تقوم مقام الأخرىٰ في حقيقتها التي بها تبين من غيرها. ويبيّنه بأن يقول: إن نظرنا إلى ذات القدرة وهي صحّة البنية التي معناها اعتدال مزاج الأعصاب في الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة فهي مما لايقع فيه اختلاف. وإن نظرنا إلى متعلّق القدرة فهو متحد غير متغاير.

ولهم كلام في تفاصيل مايرجع إلى أفعال القلوب والجوارح والمتولّد والمباشر، يطول بذكره هذا الفصل فاقتصرنا على القدر الذي ذكرناه ولمّا نفينا عن الله تعالى مايجب نفيه عنه من فعل القبيح، الذي أضافه إليه بعضُ الناس ومن الإخلال بالواجب، فلنتكلّم فيما نفاه عنه تبارك وتعالى جماعةٌ وهي مضافة إليه في التحقيق ومن أفعاله. ولنبيّن وجه الحسن في ذلك وإذا كان من جملة مانفى بعضهم فعله عنه تبارك وتعالى الكلام الذي يذهب جماهير من المخالفين إلى أنه قديم وأنّه ليس من فعله. فجديرٌ أن نتكلّم في أنّه تعالى متكلّم، وأن كلامه فعله وليس قديماً.

القول في كونه تعالى متكلماً وصفة كلامه

ينبغي أن نـبيّن أوّلاً حقيقة الكلام والمتكلم، ثمّ نشير إلى الطريق الذي به يعلم كونـه تعالى متكـلماً وكلامه، ثـمّ نبيّن صفـة كلامه واختلاف القول فيه، فنقول:

أمّـا الكـلامُ، فهـو ما انـتظـم من حـرفين فصاعـداً من الحـروف التي يمكن تهجّيها إذا وقـع ممّن يصحّ مـنه أو من قـبيله الإفـادة ذكرنا الحـروف التي يصحّ تهجيها تحرّزاً من صرير الباب وخرير الماء وغيرهما وذكرنا انتظامه من حرفين، لأنّ الحرف الواحد لايكون كلامـاً. ولا **يعترضه** قولهم: «ق» و«ع»، من وقىٰ يقي، ووعىٰ يعـي. لأنّ الأصل في ذلك: «إوقِ» و«إوعِ»، وإنما صار كـذلك لضرب من التصـريف. فالحـروف الساقطة هي في نية **الثـبات**، وقد قيل: إنّ قوله: «ق» المنطوق به هو حرفان، إذ فيه هاء مختلسة من حيث لا يمكن التكلّمُ بحرف واحد، ولابدّ من متحرّك يبتدأ به وساكن يوقف عليه.

وقلنا فصاعـداً، تحرّزاً من الكلـمات الثلاثيّة والرباعيّة والخماسيّة، وقلنا: إذا وقع ممّن يصـحّ مـنه أو من قبـيـله الإفادةُ تحرّزاً مـمّـا يقع من بعض الطـيور كالطوطي، فانّ ذلك لايسمّـىٰ كلاماً على الحقيقة إذا لا يصحّ الإفادة، وقلنا: أو من قبيله، تحرّزاً مـمّا يقع من الطفل فانّه يسمّىٰ كلاماً **حقيـقةً**، وإن لم يصحّ منه الإفادة من حيث أنّه من قبيل من يصحّ منه الإفادة والذي يبيّن أن الكلام

هو ماجمع هذه الأوصاف ما قد علمنا من حال أهل اللغة أنّهم يسمّون ما حصلت فيه هذه الأوصاف كلاماً ومالم يجمع هذه الأوصاف لايسمونه كلاماً.

وأمّا المتكلّم، فهو من وقع منه الكلامُ الذي وصفناه بحسب قصده وداعيه وبيانُه بالرجوع إلى أهل اللسان أيضاً، فانّهم إنما يسمّون الإنسانَ متكلّماً إذا وقع منه الكلامُ بحسب قصده وداعيه محققاً أو مقدّراً، وإذا لم يقع منه ذلك لايسمّونه متكلّماً إلّا على وجه التغليب دون الإفادة.

يبيّنه أنّهم لما اعتقدوا في بعض مايسمّونه من المصروع انّه واقع بحسب قصد الجنّي وداعيه، أضافوه إلى الجنّي وقالوا: تكلّم الجنّيُّ على لسانه. فدلّ ذلك علىٰ أنّ المتكلّم عندهم من وصفناه.

وأمّا الطريق إلى إثبات كلامه تعالى وكونه متكلّماً، فهو السمعُ ومانعلمه ضرورةً من دين الرسول، عليه السّلام وقوله: إنّ الله تعالى أنزل القرآن عليَّ، وأنّه كلامه ووحيُه إليَّ، والإجماعُ منعقدٌ على ذلك أيضاً. هذا هو الطريقُ إلى معرفة كلام الله تعالى، فأمّا العقلُ فلا دلاله فيه علىٰ ثبوت كلامه تعالى وأنّه متكلّم، إنّما دلّ العقلُ علىٰ أنّه قادرعلى الكلام فحسب.

فإن قيل: فكيف تستدلّون بقول النبيّ عليه السلام، وما نعلمُ من دينه ضرورةً على ثبوت كلامه تعالى، وأنتم إنّما تعلمون نبوّته وصحّة قوله بالقرآن الذي هوكلامه تعالى. فهل هذا إلّا استدلالٌ بكلّ واحد من الأمرين على الآخر، إذ لا تعلمون نبوّته إلّا بالقرآن ـ الذي هو كلام الله تعالى ـ الّا بقوله، فيصير دوراً. وكذا إن استدللتم بالإجماع، لأنّ المجمعين إنما يعلمون كون القرآن كلام الله تعالى بقول النبيّ، فيكون حكمهم كحكمه. ومن وجه آخر وهو أنّ صحة الإجماع إنّما تعلم إما بالقرآن أو بالخبر، وصحّتهما مبنيّة على العلم بنبوّته عليه السلام التي إنما تعلم بالقرآن على ماسبقت الإشارة إليه.

قلنا: أوّل ما نقوله أنه يمكننا معرفة نبوّته وصحّة قوله عليه السلام من دون

القرآن بل بمعجزاته الأُخر، كحنين الجذع وتسبيح الحصىٰ وكلام الذراع المسموم، الى مالا يحصىٰ كثرةً، فلا يتجه عليه الدور الذي ألزمه السائل، ثمّ وإن استدللنا بالقرآن على نبوتّه عليه السلام لزمه، فانّ الإلزام مندفع أيضاً. وذلك لأنّه يمكننا أن نعلم نبوتّه بالقرآن قبل أن نعلم أنه كلام الله تعالى تعييناً.

فإن قيل: وكيف يمكنكم ذلك ؟

قلنا: بأن نقول: إذا علمنا عجز العرب عن معارضة القرآن عند تحدّيه صلى الله عليه وآله إيّاهم فلابدّ من أن يكون عجزُهم: إمّا من جهةِ الصرفة التي هي سلب الله تعالى إيّاهم العلومَ التي كانوا بها متمكّنين من الإتيان بمثل القرآن في الفصاحة، وذلك خارقٌ عادةً ظهر عليه من جهته تعالى، إذ لا يقدر على الصرفة التي فسرّناها غيرالله تعالى، سواء كان القرآن من فعل الله أو من فعل الرسول، عليه السلام، تقديراً، وإمّا مِن جهةِ فرط فصاحة القرآن إمّا بأن يكون القرآن، نفسه من فعل الله تعالى، فيكون هوالخارق للعادة بعينه، أو يكون من فعل الرسول عليه السلام تقديراً، فنقول: والرسولُ لايتمكّنُ من الإتيان قبل فصاحة القرآن إلّا بعلوم زائدة خصّه الله تعالى بها، فيكون خلقُ تلك العلوم فيه خارقاً للعادة. ولاقسم وراء ذلك. فمع تردّدنا وتميّلنا بين هذه الوجوه نقطعُ علىٰ أنّه ظهر عليه، صلى الله عليه وآله خارقُ عادة من جهته تعالى، إمّا الصرفة، وإمّا نفس القرآن، وإمّا اختصاص الرسول بالعلوم الزائدة. فنعلم بذلك نبوته عليه السلام وصحّة قوله ثمّ إذا قال: القرآن كلام الله تعالى، نقطع على ذلك، فاندفع الإشكال. وأمّا ماذكره السائل من أنّ الإجماع إنّما يعلم إمّا بالقرآن أو بالخبر، فليس كذلك عندنا، لأنّا إنّما نعلم صحّة الإجماع بدليل العقل، وهو أنّ الزمان لا يخلو من معصوم إذا علمنا ذلك نعلم أنّ ما أجمع عليه جمع أهل العصر يكون حجةً.

فإن قيل: فكأنكم بهذا القول نقضتم ما قلتم: إنّا إنّما نعلمُ كونه تعالى

متكلّماً وكلامه بالسمع: وذلك لأنّكم إذا علمتم ذلك بالإجماع على ماذكرتم وعلمتم صحّة الإجماع بالعقل علىٰ ماتدّعون، كان ذلك نقضاً لقولكم: إنّا نعلم كلامه تعالى بالسمع.

قلنا: لاتناقضَ في قولنا. وذلك لأنّا وإن علمنا صحّة الإجماع من دون الاستدلال بالآية والخبر، فإنّما نعلم إجماع الأُمّة على أنّ القرآن كلام الله تعالى، وأنّه متكلّم وله كلام بأن نسمع منهم ذلك القول، أو بأن ينقل إلينا ذلك منهم. وإذا كان كذلك، كنّا قد علمنا ذلك بالسمع الذي حصل من جهتهم. وشيء آخر: وهو أنّ المجمعين ومَن قولهُ حجةٌ فيما بينهم إنما يعلمون ذلك بقول السول فسلمَ قولنا من التناقض.

فإن قيل: والرسول صلى الله عليه وآله بماذا يعلمُ أنّ القرآن كلام الله تعالى؟ إن قلتم بقول جبرئيل مع معجزة تظهر عليه، قلنا: فجبرئيل بما ذا علم؟ وكذا إن اسندتم إلى مَلَكٍ آخر.

قلنا: إنّما يعلمُ أوّلَ من يسمع كلام الله تعالىٰ بأن يسمع كلاماً يتضمّن أنّه كلام الله تعالى ويقترن إليه معجزة دالة علىٰ صدقه. وذلك كما أسمَعَ تعالى موسىٰ كلامَه من الشجرة مع اقتران قلب العصا حيَّةً إليه. وبيان ذلك في قوله تعالى: «نُودِيَ مِن شاطِئِ الوادِ الأيمَنِ في البُقعةِ المُبارَكةِ مِنَ الشَّجَرةِ أن يا موسىٰ: إنّي أنا الله رَبُّ العالمينَ، وأن ألقِ عصاك »[1]، إلىٰ آخر الآية.

إذا ثبت أن الطريقَ إلى معرفة كلام الله تعالى هو السمعُ، فالسمعُ الدالّ عليه هو ماذكرناه من قول الرسول عليه السلام وما هو معلومٌ من دينه ضرورةً واتّفاقَ المسلمين عليه.

---

(١) القصص: ٣١.

وإذا تقررّ هذا، فكلام الله تعالى إنما هو من جنس الأصوات والحروف. وذلك لأنّ الله تعالى خاطب العرب بلغتهم، وكذا رسول الله صلى الله عليه وآله إنما كان يخاطبهم بلغتهم وقد كان منهم. فيجب حمل الكلام الوارد في خطاب الله تعالى في مثله قوله: «وإن أحدٌ مِنَ المُشرِكينَ استجارَكَ فأجِرهُ حَتىٰ يَسمَعَ كلام الله»[1]، «وكلّم اللهُ موسىٰ تكليماً»[2] وفي خطاب الرسول عليه السلام على ماتعرفه العربُ في معنىٰ هذه اللفظة، وقد بيّنا أنّهم يعنون بالكلام ماانتظم من حرفين فصاعداً، علىٰ ما ذكرناه ولايعرفون غيره.

فإن قيل: كيف يقولون ذلك؟ وقد يقول أحدهم: «في نفسي كلام». قال الشاعر:

إنّ الكلام لفي الفُؤاد وإنّما ... جُعِلَ اللسانُ على الفُؤادِ دَليلاً

قلنا: هذا مجاز واستعارة، وإنّما المرادبه أنّ في النفس والفؤاد العزمَ على الكلام أو العلمَ بكيفيّة نظم الكلام أو الفكر فيها وبيانه: أن كما يقال: «في نفسي كلام»، كذلك يقال: «في نفسي بناء واد»، و«في نفسي السفر إلى مكة» ولا يدلّ هذا علىٰ أنّ البناء أوالسفر يكون في النفس، وإنّما المراد ماذكرناه من العزم على السفر أوالبناء.

إذا ثبت أن كلام الله تعالى من جنس الحروف والأصوات لم يبق شكّ في حدوثه، وأنّه تعالى فاعله ومُحدِثُه، أحدثه بحسب مصالح العباد التي يعلمها. فمن جملة ما تكلّم به: التوراةُ والإنجيل والقرآن.

وإنّما قلنا: «لاشكّ في حدوث الكلام المنظوم من الأصوات والحروف»، لأنّ الأصوات مدركة، فنعلم وجودَها إذا كانت موجودة وعدمَها إذا كانت

---

(١) التوبة: ٦.

(٢) النساء: ١٦٤.

معدومة ضرورةً، فنسمع كلاماً بعد أن لم نسمعه، ثمّ ينقضي سماعُنا له. مع ما قد تحقق أن الإدراك ليس بمعنًى، فيعلم أنّها ما كانت فكانت ثمّ انعدمت، فكيف يشكّ في حدوث ما هذا سبيله؟

وبعد، فانّ الكلام إنّما يكون كلاماً بأن يترتّب البعض منه على البعض مثلاً، كقولنا: «الحمد»، لأنّه إنما صار كذلك بتقدّم الهمزة على اللام، واللام على الحاء، والحاء على الميم، والميم على الدالّ. ولولا هذا الترتّب لم يكن بأن يكون الحمدُ أولىٰ من أن يكون الدمح أو المدح، أو غيرهما من التركيب. وإذا كان كذلك فما يقع مرتّباً من الحروف بأن يكون البعض منه في أثر غيره والغير متقدّم عليه، كيف يكون قديماً، والحرف الأوّل الذي يكون متقدّماً على باقي الحروف في الكلمة كيف يكون قديماً، وقد تعقّبه المحدَثُ وماسبقه إلّا بأقلّ قليل الأوقات وقد قال الله تعالى: «ومن قبله كتاب موسى»[١]، يعني به القرآن. وما كان قبله شيء لايكون قديماً. وقال تعالى: «إنّا جعلناهُ قُرآناً عربياً»[٢]، والمجعول لايكون قديماً وأضافه الى العربية وهي محدثة. وقد صرّح بحدوثه في قوله تعالى: «ما يأتيهم مِن ذِكرٍ مِن ربّهم مُحدَثٍ إلّا استمعوه»[٣] ولايجوز حمل الذكر علىٰ غير الكلام، بدلالة قوله: «إلّا استمعوه» وكلّ هذا تنبيهات، وإلّا فالأمر في حدوث الأصوات والحروف اظهر من أن يخفىٰ ويحتاج إلى إطناب.

ووافقنا في حدوث الأصوات والحروف والكلام المركّب منها الكلابيّةُ والأشعريّةُ وسائر الفرق. فانّ الكلابيّة والأشعريّة إنّما يخالفون في إثبات كلام

---

(١) هود: ١٧.

(٢) الزخرف: ٣.

(٣) الأنبياء: ٢.

ليس من جنس الحروف والأصوات لله تعالى، ويدّعون قدمه، وسنتكلّم عليهم في ذلك إن شاء الله.

أمّا الكلام المركّب من الحروف والأصوات فلا خلاف من جهتهم في حدوثه، وإنّما المخالفُ في حدوث الكلام المركّب من الأصوات والحروف الحنابلةُ وإذا أحسنّا الظنّ بهم قلنا: إنّهم لا يحققون معنى القِدم. وكأنّهم يعنون بالقديم ما تقادم وجودُه على ماتعرفه العربُ، فيعتقدون تقادمَ وجود القرآن، على ماورد في الأخبار، من انّه: «كانَ اللهُ ولَم يكُن مَعَهُ شَيءٌ ثمَّ خَلقَ الذّكر»[١] أي: أوّل ما خلق الله تعالى الكلامُ.

واعلمْ أنّا انّما نكلّم في حدوث القرآن هؤلاء الحنابلة، فنبيّن لهم أنه ليس بقديم وإن كان نزاعُهم في ذلك عناداً فامّا الصفاتيّة فانّا لانكلّمهم في قِدَمِ كلامه تعالى، وذلك لأنّهم يسلّمون حدوث الكلام الذي وصفناه، وإنّما يدّعون أنّه تبارك وتعالى متكلّم بكلام قائم بذاته ليس هو من جنس الأصوات والحروف. ولو ثبت له ذلك، فانّا لاننازعهم في قدمه، لأنه لااحَدَ من الأُمّة يثبتُ ذلك المعنىٰ ويذهب إلى أنّه مُحدَثٌ، بل كلّ من أثبته أثبته قديماً وإنّما نكلّمهم في إثباته، ونبيّن لهم أنّه غير معلوم، لاضرورةً ولا استدلالاً.

وقد تمسّك مثبتوا قدم القرآن بوجوه:

منها: أن قالوا: إنّ الله تعالىٰ أخبر عن أنّه إنّما يكون الأشياء بقوله «كن» في قوله تبارك وتعالى: «إنما قولنا لشيءٍ إذا أرَدناه أن نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونَ»[٢] فلوكان «كن» محدثاً لكان من فعله علىٰ ما تقولونه، فيكون مكوناً فيجب أن يكونه بـ«كن» آخر مثله. والكلام في الثاني كالكلام في الأوّل وذلك يؤدّي

(١) صحيح البخاري ج ٤ ص ١٢٨ كتاب بدء الخلق ح ٢.

(٢) النحل: ٤٠.

إلى التسلسل، وهو محال. فلم يبق إلّا أن يكون كلمة «كن» قديمة وإذا ثبت قدمها ثبت قدم القرآن بأسره، إذ لم يفرّق أحد من الأُمّة بين بعض القرآن وبين بعضه في قدم أو حدوث.

والجواب عن ذلك أن نقول: إنّ ما ذكره الله تعالى ليس إخباراً عمّا ظننتموه، من أنّه يفعل الأشياء بكلمة «كن»، وإنما هو خبرٌ عن أنّه إذا أراد شيئاً كوّنه وفَعَلهُ بسرعة من دون أن يحتاج فيه إلى مهلة وزمان، مثلَ ما يقوله الواحدُ منّا لمن استبطأ فعله الذي أمره به: «لست ممّن يقول للشيءٍ كن فيكون».

يبيّن ما ذكرناه أنّ ذلك لو كان خبراً عما ذكروه لكان ذلك خطاباً للمعدوم وأمراً له بأن يكوّن نفسه، أفيليق بالحكيم أن يخاطب المعدوم ويأمره بان يكوّن نفسه؟ [و] هل يقدر المعدوم على تكوين نفسه؟

ثم نقول لهم: كلمة «كن» مركبة من الكاف والنون، والكاف مقدّم على النون، فكيف يتصوّر في النون تقدّمه الكاف أن يكون قديماً؟ وكيف يمكن أن يكون الكافُ قديماً؟ وقد تعقبه النون المحدث، وما تقدّمه إلّا بأقلّ قليل الأوقات، مع وجوب تقدّم القديم على المحدث بما لو قدّر أوقاتاً لكانت بلا نهاية وبعد، فانّ في الآية ما يدلّ على حدوث «كن»، وذلك لأنّه تعالى قال: «إذا أردناه»، و«إذا» يفيد الاستقبال. فدلّ ذلك على أن قول «كن» يوجد منه تعالىٰ في المستقبل، فلا يكون قديماً.

تمسّكوا أيضاً بأن قالوا في القرآن أسماء الله، مثل الله، الرّحمن، الرّحيم، إلىٰ غيرها، والإسم هو المسّمىٰ فلوكان القرآن محدثاً، لكان أسماء الله محدثةً، فليزم حدوث ذاته تعالى.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا بناءٌ علىٰ أصل فاسد غير مسلّم، وهو أنّ الإسم هو المسمّى، فلم قلتم ذلك؟ وما دلالتكم عليه؟ وكيف يمكن ادّعاء القول بأنّ الإسم هو المسمّىٰ؟ مع علمنا بأنّ الاسم هو القول الدالّ بالوضع

الثاني علىٰ القول الذي يدلّ علىٰ معنى غير مقرون بزمانه مُضيّاً او استقبالاً او حالاً؟ والقول الذي وصفناه إنّما يحلّ اللسان، ومسّماه ربما كان جبلاً او سماءً او أرضاً، فكيف يكون هوهو؟ افليس يلزم علىٰ هذا أن يكون ذلك المسمىٰ، جبلاً كان او غيره، في لسان القائل المتكلّم بالإسم ومخارج حروفه؟ وكذلك أفلا يلزم فيمن ذكر اسم العسل أن يجد حلاوة العسل؟ إذ حسُّ الذوق ومحلّ القول متقاربٌ، بل ربما كانوا متحداً، وكذا في من ذكر النار كان يلزم أن يحرق لسانه وفمه.

ثمّ يقال لهم، بعد التجاوز عن هذه المطالبات والإلزامات: أو ليس في القرآن أسماء غير الله تعالى من أنبيائه وأوليائه وأعدائه، كما أنّ فيه أسماء الله تعالى. فلو دلّ كون أسماء الله تعالى في القرآن علىٰ أنّه قديمٌ، فليدلّ كون أسماء غيرالله تعالى فيه علىٰ أنّه محدثٌ، فيلزم أن يكون القرآن قديماً محدثاً، وذلك معلوم بطلانه بالضرورة.

تمسّكوا أيضاً بأن قالوا: لولم يكن كلام الله قديماً، لم يكن الله تعالى متكلّماً لم يزل والحيّ إذا لم يكن متكلماً كان إما أخرس أو ساكتاً، والخرس والسكوت مستحيلان عليه تعالى، لكونهما صفتي نقص، فيجب أن يكون متكلّماً لم يزل،وفي ذلك قِدَمُ كلامه.

والجواب عنه أن نقول: التقسيم الذي أورد تموه في الحيّ مطلقاً غيرُ مسلّم ولا حاضر. وهو باطل بالصائح والصارخ فانّهما ليسا متكلّمين ولا أخرسين ولا ساكتين.

إن قالوا: نزيد في التقسيم، بأن نقول: الحيّ إذا لم يكن أخرسَ ولا ساكتاً ولا صارخاً ولا صائحاً، كان متكلّماً والصياح والصراخ لايجوزان عليه تعالى، كما لايجوز عليه الخرس والسكوت، فيجب أن يكون متكلّماً.

قلنا: التقسيم غير حاضر مع هذه الزيادة أيضاً. وذلك لأنّ الدليل قد دلّ

على تقديم القدرة على الفعل. فمن ابتدأت القدرة فيه في تلك الحالة ليس هو صائحاً ولا صارخاً ولا ساكتاً ولا أخرسَ ولا متكلّماً، بل هو خال من جميع هذه الأقسام.

فإن قالوا: فيمكن تشبيه حاله تبارك وتعالى بحال من ابتدأت القدرة فيه مع كونه قادراً لم يزل بالاتفاق، ومع أنّه لا تعلّق لكلامه بقدرته عندنا إلّا من حيث إنّهما وصفان له.

قلنا: مقصودنا ممّا أوردناه أن نبيّن لكم أن تقسيمكم غير حاصر، وأنّه يجب عليكم أن تراعوا شيئاً آخر. وهو أن تقولوا: الحيّ إذا صحّ أن يتكلّم ولم يكن أخرسَ ولا ساكتاً ولا صائحاً ولا صارخاً، وجب أن يكون متكلّماً ومهما اعتبرتم صحّة كون الحيّ متكلّماً ننازعكم في صحّة كونه تعالى متكلّماً لم يزل، ونقول لكم: بيّنوا أنّه صحّ أن يتكلّم لم يزل، فانّ ذلك عندنا يستحيل، كما يستحيل أن يحسن أو ينعم لم يزل.

ثمّ نقول لهم: هذه التقسيمات إنّما ترد على الحيّ الذي يتكلّم بآلة وذلك أنّ الخرس إنما هو آفة آلة الكلام التي يتعذّر الكلام معها، والسكوت إنّما هو الكفّ عن استعمال آلة الكلام في الكلام وأسبابه. فالحيّ الذي له آلة الكلام لا تخلو البتة من أن تكون مؤوفةً أو لا تكون مؤوفةً. إن كانت مؤوفةً فهو الأخرسُ، وإن لم يكن مؤوفةً فإمّا أن يستعملها في أسباب الكلام أو الصياح أو الصراخ، أو لا يستعملها. إن استعملها كان متكلّماً أو صائحاً أو صارخاً، وإن لم يستعملها كان ساكتاً فانكشف أنّ هذه التقسيمات إنّما ترد على ذي الآلة.

فأمّا الحيّ الذي يتنزّه عن الآلات فهذه التقسيمات لا تتعاقب عليه. ما هذا إلّا كأن يقول قائل: الحيّ في الشاهد إذا لم يكن متحرّكاً كان ساكناً وإذا لم يكن ساكناً كان متحرّكاً، ثمّ يقول: إذا لم يكن الله سُاكناً وجب أن يكون متحرّكاً، وإن لم يكن متحركاً وجب أن يكون ساكناً. فكما يقال له

هذان الوصفان إنما تعاقبا على الحيّ منّا لكونه جسماً لايلزم أن يتعاقب هذان الوصفان عليه، يقال له كذلك في مسألتنا إذا لم يكن الله تعالى متكلماً لايلزم أن يكون أخرس أوساكتاً، لما بيّناه.

ثمّ نقول للمتمسّك بهذه الطريقة إن كان من الصفاتية كأصحاب الأشعريّ وابن كلاب: إن انتفاء الخرس والسكوت في الشاهد إنّما دلّ على ثبوت كلام محدث من جنس الأصوات والحروف، وأنتم لا تثبتون كلامه تعالى من جنس الأصوات والحروف. فأيّ جهة لكم في ذلك.

إن قالوا: انتفاءُ الخرس والسكوت المعقولين في الشاهد هوالذي يقتضي كلاماً من جنس الحروف والأصوات أوالخرس والسكوت اللذان ننفيهما عن الله تعالى، بخلاف ما عقلناه في الشاهد.

قلنا: وإذا عنيتم بالخرس والسكوت خلافَ ما عقلناه في الشاهد من معنى اللفظين، فمن أين أنّ ذلك الخرس والسكوت من أوصاف النقص، وأنّهما مغنيان عنه تعالى، فلعلّهما ثابتان.

ثم نقول لجميعهم: وإثبات كونه تعالى متكلّماً لم يزل هو إثبات النقص في حقّه تعالى. وذلك لأنّ المتكلّم إنّما يكون منقوصاً هاذياً وفي حكم العابث إذا أفاد كلامه غيره أو يتكلّم على وجه التكرار للحفظ أو يغنّي ليطرب بغنائه ولم يكن لم يزل من لم يستفيد بكلامه تعالى فائدة، والقسمان الآخران مستحيلان فيه تعالى، فيلزم في المتكلّم لم يزل أن يكون هَذياناً، تعالى الله عن ذلك وعن جميع النقائص.

فإن قيل: إذا أثبتّم كلامه تعالى من جنس الأصوات والحروف، ومعلومٌ أن الحروف والأصوات لا تبقىٰ، فعلىٰ هذا ما تكلّم الله تعالىٰ به ما بقي فينبغي أن لايكون مايقرؤه القارئون من القرآن في الصلوات وغيرها كلام اللّه وأن لايكون كلام الله فيما بيننا. وزائداً على ذلك يلزم أن لايكون الرّسول عليه

السلام سمع كلام الله فيما أوحى الله تعالى إليه بواسطة جبرئيل وشيٌ آخر: وهو أنّه إذا كان مايقرؤه القارئون ويتلوه التالون فعلاً لهم، لوقوعه بحسب قصودهم ودواعيهم، وجب أن يكونوا قد أتوا بمثل القرآن، وذلك ينقضُ كونَه معجزاً.

قلنا: لايلزمنا شيٌ من ذلك مع ماذهبنا في كلام الله تعالى إلى ماحكاه السائل عنّا وذلك لأنّ الكلام إنّما يضاف على الوجه المشار إليه إلى من ابتدأ مثل ذلك النظم دون من يحكيه فلايقال فيما ينشده الواحدُ منّا من شعر لبيد، مثلاً، إنّه كلام المنشد وشعره، ولو قال قائل ذلك لكذّبه كلُّ من يعلمُ أنّه من إنشاء لبيد، ويقول: إنّ هذا كلامُ لبيد وشعره. وكذا في الخطبة التي يوردها خطيبٌ من خطب ابن نباتة مثلاً، فانّه لايقال إنّه من كلام الخطيب،وإنّما يقال إنّه من كلام ابن نُباتة وهذه الإضافة حقيقة عرفيّة. وبيان كونها حقيقةً أنّ كلّ من يسمعها لايسبق إلى فهمه منها إلّا المعنى الذي ذكرناه، ولايحتاج في حملها على هذا المعنى إلى قرينة، وهذا من دلائل الحقيقة.

فإن قيل: كيف يكون ما يحدثه الواحدُ منّا ويقع بحسب قصده وداعيه كلامَ الله تعالى؟ وكيف يصحّ الجمع بين هاتين الإضافتين؟ سيّما ومن مذهبكم أنّ المتكلّم بالكلام هو فاعله.

قلنا: حدوثُ مانحدثه من قراءة كلام الله تعالى بحسب قصودنا ودواعينا، لايمنعُ من إضافته إلى الله تعالى على الوجه الذي ذكرناه، وبالمعنى المشار إليه، وهو أن يقال إنّه كلامه تعالى أي هوالمبتدئ بمثل هذا النظم،لاعلى معنى انّه الذي يحدثه في الحال. وهذا ظاهر في الأمثلة التي ضربناها. والتحقيق فيه: أنّا لانقولُ فيما نتلوه ونوجده من الحروف والأصوات أنّه من فعل الله، وانّما نقولُ هو كلامه تعالى. وكما يجوزُ في شخصٍ واحدٍ أن يكون ولداً لشخص واحد ويكونَ عبداً لله تعالى، ولا يمنعُ إضافتَه بالولادة إلى شخص آخر من إضافته إلى الله

تعالى بالعبوديّة، فكذلك لايمنع إضافة مانقرؤه بالحروف في الحال إلينا من إضافته إليه تعالى، بالمعنى الذي ذكرناه، وهو انّه المبتدئ بمثل ذلك النظم، ولا تنافي بين الإضافتين.

فإن قيل: إضافة الشخص الواحد إلى أبيه وإضافته إليه تعالى إنما هما إضافتان بمعنيين مختلفين.

قلنا: وكذلك إضافة مانقرؤه من القرآن إلينا وإلى الله تعالى إنّما هي بمعنيين مختلفين إذ معنى إضافته إلينا أنّا نُحدثه، ومعنىٰ إضافته إليه تعالى أنّه المبتدئ بمثل هذا النظم حتى حفظناه وتعلّمناه وأمكننا قراءته، وقد بيّنا أنّ هذه الإضافة إليه تعالى حقيقية، لابتدار المعنى الذي ذكرناه منها إلى الأفهام.

فأمّا ما ذكره السائلَ من أنّ هذا يقدح في كون القرآن معجزاً يتحدّىٰ به ـ فغير لازم، وذلك لأنّ التحدّي بالقرآن ماوقع بمعنى أنّكم أيّها العربُ أوغيركم تعجزون عن حفظ ما أتيتُ به وحكايته وقراءته، وإنّما وقع بمعنى أن يأتوا من قبل أنفسهم بكلام مثل القرآن في الفصاحة ابتداءً على ماجرت به عادتُهم في تحدّي بعضهم بعضاً بشعر أو خطبة وماذكره السائل وقع لأبي عليّ وأبي الهذيل قبله.

القول بأن للكلام معنىً، سوى الحرف والصوت ومايتركّب منها، يوجد مع الصوت مسموعاً، ومع الكتابة مكتوباً، ومع الحفظ محفوظاً، وأنّه يصحّ بقاؤه ووجوده في حالة واحدة على اتحاده في أماكن متباعدة.

وبيّنا الجوابَ عن هذا السؤال على هذا المذهب، فقالا: التالي لكلام الله تعالى يُوجدُ مع تلاوته عينَ كلام الله تعالى الذي أوجده فهو باق موجودمع تلاوة كلّ تالٍ، ولا يلزمنا شيءٌ ممّا ذكره السائل. واحتجا لصحّة مذهبهما بأن قالا: لولم يكن الكلامُ موجوداً مع الكتابة لما صحّ تلاوتُه من الكتابة، ولولا أنّه موجود مع الحفظ لما تمكّن الحافظ له من قِراءته. وأيضاً فانّ تلاوةَ القرآن ربما تقبحُ من بعض المكلّفين، كالجنب والحائض، ولايجوز وصف القرآن وكلام الله تعالى بالقبح. وهذا مذهب باطل لايحتاج إلىٰ ارتكابه في جواب سؤال السائل. على ما بيّنا القول فيه.

ونحن نبيّن بطلان ماتمسّكا به لنصرة مذهبهما ثمّ ندلّ ابتداءً علىٰ بطلان هذا المذهب.

أمّا قولهما: «لولا وجود الكلام مع الكتابة لما أمكن قدرة الكلام من الكتابة»، فالردّ عليه أنّ التلاوةَ من الكتابة إنّما أمكن، لا لما ذكرتموه، بل لأنّها رقومٌ جُعِلَتْ أماراتٍ دالّةً على الحروف والأصوات، بالمواضعة عليها. فمن عرف تلك المواضعة ونظر في الكتابة أمكنه تلاوة الكلام بالاستدلال بها عليه، وعلى هذا فانّ الكتابة والرقوم الدالة على كلام واحد تختلف باختلاف الخطوط واختلاف المواضعة عليها، والكلام الواحد لايختلف.

ألا ترىٰ أنّ الكلام العربي لوكتب بالخطّ العربيّ والسريانيّ واليونانيّ لكانت الرقوم مختلفة والكلامُ غيرَ مختلف وكذلك التوراة لوكتب بالخطّ العربيّ لكان الخطّ العربيّ مخالفاً للخطّ العبريّ، وعبارات التوراة غير مختلفة، وبعد، فلودلّ إمكانُ تلاوة الكلام من الكتابة علىٰ أنّه موجد معها، فليدلّ على أنّه موجود مع الإشارة والعقد على الأصابع لإمكان تلاوته منهما بتقدّم مواضعة عليهما، ومعلومٌ خلاف ذلك.

وأيضاً فكان يلزم، في الأُميّ الذي لايعرف الخطّ، أن يعرف الكلام بالنظر في الكتابة، لأنّه موجود معها كما لوسمع كلاماً بلغة لايعرفها، فانّه يعلم الكلام ووجوده وثبوته، وإنّما لايعلم معناه.

وبعد، فانّ صورة الميم في بعض الخطوط تشبه صورة الصاد في بعضها، وكذلك القول في صورة النون والراء والزاء، وفي الخطّ العربيّ صورة الباء والتاء والثاء واحدة، وكذا صورة الجيم والحاء والخاء واحدة، وكذا القول في الدال والذال والسين والشين، والصاد والضاد، والطاء والظاء، والعين والغين. فليس بعضُ هذه الحروف بأن يوجد مع بعض هذه الرقوم أولى من البعض، فيجب أن يكون كلّ حرف من حروف الكلام موجوداً مع كلّ رقم من رقومه المتشابهة.

وأيضاً فانّه يلزم أن يكون القرآن، وغيره من كتب الله موجودةً مع جميع أجسام العالم، لأنّه يمكن إظهار كتابه القرآن والكتب في جميع الأجسام، لأبإثبات شيء فيها، بل بإزالة أبعاض عن حواليها، كما يُظهره النقّارون، لأنّهم بالنّقر لم يثبتوا شيئاً ماكان ثابتاً، وإنما أزالوا بعضَ ماكان ثابتاً، والكلام موجود مع الكتابة على قول أبي عليّ، فكما لم يتجدّد كتابة ماكانت ينبغي أن لاتجدّد، ينبغي أن لايتجدّد حصول كلام هناك ماكان قبله. فاتضح لزوم ماذكرناه من وجود القرآن وجميع كتب الله تعالى من جميع أجسام العالم.

وأمّا قولهما: «الحافظ للقرآن يمكنه تلاوة القرآن». فالجوابُ عنه أن نقول:

إنّما أمكنه ذلك، لأنّه علم كيفيّة ترتيب تلك الكلمات واستقرّ ذلك العلم فيه واستمرّ، فأمكنه إيقاعُ الكلمات وإحداثُ الحروف والأصوات مرتبة علىٰ ما علمه كما أنّ العالم بالصياغة أو التجارة أو غيرهما من الصِناعات يمكنه إيقاعُ صنعته محكمةً مطابقةً لما علمه، ولم يدلّ ذلك علىٰ أنّ تلك الصناعة أمر موجود في حفظه زائداً عل حفظه وعلمه.

وأمّا قولهما: «تلاوة القرآن قد تقبح من بعض المكلّفين والقرآن لا يوصف بالقبح»، فالجوابُ عنه أن نقول: بلى، لا يجوز وصفُ القرآن بالقبح، لأنّه يوهم انّ ما تكلّم الله به وأنزله على رسوله كان قبيحاً، ولا نقول ذلك ونقول هذا الذي يأتي به الجنب أو الحائضُ ممّا ابتدأ الله تعالى بمثل نظمه يقبحُ منهما. فالموصوفُ بالقبح هو فعلُهما، لا فعلُ الله تعالى. ولا نقول كلامُ الله تعالى قبيحٌ، لما فيه من إيهام أن ما فعله الله قبيح.

ثم الدليل على بطلان القول ـ بأن للكلام معنًى سوى الحروف والأصوات على ما ذكراه ـ هو انّه لو كان كذلك لوجب أن يتصور ثبوت الحروف والأصوات المنظومة على ما ذكرناه من دون الكلام أو ثبوت الكلام من دون تلك الأصوات والحروف، إذ لا يمكن ان يقال: كلّ واحد منهما محتاجٌ إلىٰ صاحبه، للزوم حاجة الشيئ إلى نفسه فيه، فلئن كان المحتاجُ إنّما هو الكلام لتصوّر وجود الأصوات والحروف من دون الكلام، وإن كان المحتاج هو الأصوات والحروف لتصور وجود الكلام من دون الحروف والأصوات ومعلومٌ خلافُ ذلك.

فإن قيل: أليس أبوعليّ وابوالهذيل قالا: بأنّ الكلام موجود مع الكتابة والحفظ، وليس معهما صوت وحرف، فقد انفصل الكلام من الحرف والصوت.

قلنا: إنّما أجازا وجود الكلام من دون الحرف والصوت، بناءً منهما على اعتقاد أنّ الكلام معنًى غير الصوت. وإنّما يلزم هذا في غيرهما وغير من يذهب

إلى مذهبهما من العقلاء. ومعلومٌ أنّ غيرهما من العقلاء لايجوّزون ذلك.

أمّا الصفاتيّة فانّهم أثبتوا كلام الله تعالى معنًى قائماً به مخالفاً للحرف والصوت. والأشعريُّ منهم ذهب إلى أنّ الكلام معنًى قائم بذات المتكلّم شاهداً وغائباً وقد ذكرنا أنّا لانكلّمُهم في قدم ذلك المعنى أو حدوثه، إنّما نكلّمُهم في إثباته فنقول لهم: ما ادّعيتموه من المعنى القائم بذات المتكلّم، لانعلمه ضرورةً فما الطريقُ إلى إثباته؟

إن قالوا: أليس المتكلّم بالنطق والعبارة قبل شروعه في إيراد العبارات يجدُ أمراً يُديره في خاطره ويُورِدُ عبارات مطابقة له؟ فذلك الأمر هوالذي نُثبِتُه وهو موجودٌ في النفس.

قلنا: مايجدُه المتكلّمُ في نفسه ممّا أشرتم إليه إنّما هو إمّا علمٌ بكيفيّة ترتيب مايورده من العبارات أو نظر في كيفيّة إيرادها أو عزم على إيرادها، لايعقل وراء ذلك معنى آخر.

فإن قالوا: نستدلّ بالعبارات المطابقة لما في قلبه على المعنى الذي نثبته.

قلنا: الدلالة ينبغي أن يكون لها تعلّقٌ بمدلولها ليكون بأن يدلّ عل مدلولها أولىٰ من أن يدلّ على غيره. وهذه العبارات ليست إلّا حوادثَ مرتبةً علىٰ وجه الإحكام مختصّة ببعض الوجوه الجائزة عليها، ككونها أمراً ونهياً أو خبراً إلى غيرها، لاوجه لها سوىٰ ما ذكرناه، فهي بحدوثها وصحّته تدلّ على كون فاعلها قادراً، وبإحكامها على كونه عالماً، وبوقوعها على وجه دون وجه على كونه مريداً وكارهاً لا تدلّ على غير ما ذكرناه، لعدم العلقة بينه وبين غيره. فثبت أنّه لا طريق إلى إثبات ماذكروه ولاهو معلوم ضرورةً فوجب نفيه.

ويمكنُ تجويزُ[1] هذه الجملة على وجه يكون ابتداء استدلال على بطلان

---

(١) م: تحرير.

مذاهبهم بأن يقال ماتدّعونه من المعنى القائم بنفس المتكلّم غير معلوم ضرورةً، ولايدلّ عليه دليل فوجب نهيه، وإلّا أدّىٰ إلى فتح باب الجهالات.

إن قالوا: إليه طريق وأشاروا بذلك إلى العبارة، فالكلامُ عليه ماسبق.

فان تمسّكوا بما ذكرناه من قبل من قول القائل «في نفسي كلام»، وقول الشاعر: «انّ الكلام لفي الفؤاد»، فالجواب منه ماسبق.

ثمّ نقول لهُم: هذا توصّل إلى إثبات المعنى بالعبارة. وذلك باطل، لأنّ المعبّر عن أمر إمّا أن يعبّر عمّا علمه أو عن مالم يعلمه. فإن عبّر عمّا لم يعلمه، لم تكن في عبارته حجّة، وإن عبّر عمّا يعلمه فعلمه لايخلو من أن يكون ضرورياً أو استدلالياً إن كان ضرورياً فليذكره حتّىٰ ننظر فيه، ويلزم عليه أن لايكون مختصّاً به دون غيره. وإن كان استدلاليّاً، فليذكر دليله، فانّ الحجّة فيه، لا في عبارته.

وقد حكى بعضهم أنّه تعالى متكلّم لنفسه. والردّ عليه هو أن نقول: إضافة الصفة إلى النفس فرع على إثباتها. والمتكلّم ليس له بكونه متكلّماً صفةٌ، فكيف تكون نفسيّةً. وإنّما المتكلّم هو فاعل الكلام. كما أنّ المحسن هو فاعل الإحسان.

فالقولُ بأنّه متكلّم لنفسه يتناقضُ من حيث ان وصفَه بأنه متكلّم يقتضي أنّه فعل كلاماً وأن له كلاماً، ووصفَه بأنّه متكلّم لنفسه يقتضي أنّه متكلّم لا بكلام، فيتناقض القولان. كما لوقال قائل في المحسن أنّه لمحسن لنفسه أو متفضّل لنفسه أو فاعل لنفسه.

ثم يلزمُهُم علىٰ قولهم هذا: أن يكون تعالى متكلّماً بسائر ضروب الكلام، حتّىٰ يكون متكلّماً بالكذب، وأن يكون آمراً بكلّ ما يمكن الأمر به، ناهياً عن كلّ ما يمكن النهي عنه، وكلُّ مايصحّ الأمرُ به يصحُّ النهيُ عنه فيلزمُ أن يكون آمراً بجميع ما هوناهٍ عنه، ناهياً عن جميع ماهو آمِرٌ به، وأن يكون مكلّماً لكلّ

أحد، لأنّ جميع ذلك أقسام خاصّة داخلة تحت وصفه بأنّه متكلّم، وكونه متكلّماً عامّ يشمل جميع هذه الأقسام، والصفة العامّة إذا كانت نفسيّة كانت الصفة الخاصّة الداخلة تحتها، نفسيّة أيضاً.

فإن قالوا: أليس هو تبارك وتعالى عالماً لذاته عندكم ولا يلزمكم أن يكون جاهلاً أو بصفة المقلّد والمبخت. فكذلك هو عندنا صادق لنفسه، فلا يلزم أن يكون كاذباً وكذلك أو ليس هو عالماً ولا يلزم أن يكون معلّماً لنفسه؟ كذلك يكون متكلّماً لنفسه عندنا، ولا يكون مكلّماً لنفسه، فلا يلزم أن يكون مكلّماً لكلّ أحد.

قلنا: أوّلاً، هذا الاعتذار لايمكنكم أن تذكروه في كونه آمِراً وناهياً لأنّه قد ثبت أنّه آمِرٌ بأشياء، وناهٍ عن أشياء، فيلزمكم في الأمر والنهي ماذكرناه.

وأمّا ما قلتموه، في كونه متكلّماً وكونه مكلّماً وقياسهما على مانقوله في كونه عالماً ومعلّماً، فغير صحيح، وذلك لأنّ كونه مكلّماً يدخل تحته كونُه متكلّماً، لأنّ كونه مكلّماً معناه كونه مخاطباً لغيره فيكون متكلّماً معه، فيدخل في كونه متكلّماً بما به دخل في كونه مكلّماً. فإذا كان متكلّماً لنفسه، اتّجه أن يكون مكلّماً لنفسه. وليس كذلك مانقوله في كونه عالماً ومعلّماً، لأنّ معنى كونه معلّماً إنما هو خلقُ العلم في قلب الغير أو نصب الدليل له. هذا في الله تعالى: فأمّا في الشاهد، فمعناه تكريرُ الكلام على الغير ليعلمه أو يحفظه، أو إشارة إلى الطريق الذي به يعلم الشيُ. وهذا المعنى غير داخل في فائدة وصفنا العالم بأنّه عالم، فلا يلزمنا إذا وصفناه تعالى بأنّه عالم لنفسه أن يكون معلماً لنفسه ويلزمكم أن يكون مكلّماً لنفسه، لأنّ ما به يكون مكلّماً به يكون متكلّماً فافترقا.

أمّا قولكُم: «هو تعالى صادق لنفسه فيمنع كونُه صادقاً من كونه كاذباً. كما أن عندكم كونه عالماً يمنعُ من كونه جاهلاً» فالرّدُّ عليه أنّ كونه عالماً ثبت

عندنا بالدلالة، فمن اين قلتم إنّه صادق؟

إن قالوا: لأنّه أخبر عن أشياء وجدنا مخبراتها على ما تعلّق به خبره كإخباره عن خلق الأرض والسماء وخلق الإنسان من النطفة.

قلنا: وأخباره تعالى التي وصفتموها انّها تكون صدقا إذا قصد بها الإنباء عن السماء والأرض المخلوقتين وعن الإنسان المخلوق، ولئن قصد بها إلى غير ماذكرناه لم يكن صدقاً كقول القائل: «محمدٌ رسولُ الله»، ان لم يعن به محمّدبن عبدالله بن عبدالمطلب، صلوات الله عليه وعلى آله، فمن أين إنّه تعالى قصد إلى الإنباء عن هذه الأشياء المخلوقة دون غيرها؟

ثمّ يقال لهم لم نساعدكم علىٰ انّه تعالى صادق فيما أخبر عنه من السماوات والأرضين وخلق الحيوانات وغيرها ونلزمكم أن يكون كاذباً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً في غير ما أخبر عنه بالعبارة والحرف والصوت. إذما ثبت أنّه أخبر عن غيرهما حتّىٰ تدعو أنّه صادق فيها.

إن قالوا إنّه تعالى أخبر عن كلّ ما يمكن الإخبار عنه صدقاً، ظهر بطلانُ قولهم، إذ مايمكن الإخبارُ عنه بالصدق من مستقبلات الأُمور، من مقدوراته تعالى.غير متناهية، والأخبار متناهية، فكيف يمكن أن يقال إنّه أخبر عن جميعها؟

شبهة للصفاتيّة

قالوا: لوكان الله تعالى متكلّماً بكلام مُحدّث من جنس الحروف والأصوات، لوجب أن يكون ذلك الكلام في محلّ، إذ لا يعقل وجود الحرف والصوت إلّا في محلّ.فحلّه لايخلو إمّا أن يكون ذاته تعالى أو غيره. وذاته يستحيل أن تكون محلاً للحوادث، ولو حلّ غيره لوجب أن يشتقّ لذلك المحلّ الوصف منه بانّه متكلّم، فيكون المحلّ متكلّماً بذلك الكلام، لا القديم تعالى.

فيقال لهم: أليس عندكم انّه تعالى متكلّم بكلام قديم قائم بذاته، غير حالّ فيه ولا في غيره؟ فلم لا يجوز أن يكون كلامه محدثاً قائماً بذاته أيضاً غير حالّ فيه ولا في غيره؟ ثمّ وإذا كان حالّاً في غيره، لم قلتم إنّه يجب أن يشتقّ للمحلّ منه الوصف؟ ومن الذي يجب عليه أن يشتقّ الوصف؟ أهو تعالى أو غيره؟

إن قالوا: يجب على الله تعالى.

قلنا: كيف يجب على الله تعالى شئ؟ أولستم تذهبون إلى أنّه تعالى لا يجب عليه شيء؟ لأنّه ليس تحت حدّ ورسم وأمر.

فإن قالوا: نريد به أنّه يجب وقوعه منه من جهة الدواعي.

قلنا: الداعي ينقسم إلى داعي الحاجة وإلى داعي الحكمة، وداعي الحاجة مستحيل عليه. وأمّا داعي الحكمة الذي يجب معه وجود الفعل من جهة الحكيم، فهو العلمُ بوجوب الفعل، ولا يجب عليه تعالى شيئ عندكم، حتّى يكون علمه بوجوبه داعياً له إلى فعله، ويتحتّم حصول الفعل عنده وبحسبه.

وإن قالوا: إنّما يجب هذا الاشتقاق على العبد.

قلنا: كيف تقولون ذلك؟ وعندكم أنّ الأصل في اللغات إنّما هو التوقيف من جهته تعالى دون المواضعة من جهة العباد.

ثم ولو ذهبتم إلى أنّ الأصل في اللغة إنّما هو المواضعة من جهتهم، لم قلتم إنّه يجب عليكم هذا الاشتقاق؟ أوليس الوجوبُ من الأحكام التي تتلقّى من الشارع، فأيّ شرع يدلّ على أنّه يجب عليهم هذا الاشتقاق؟

ثم وهب انّه جاء شرع مقرّر لوجوب هذه الاشتقاق، فلم لا يجوز أن يخلو بهذا الواجب؟ أو ليسوا يخلون بكثير من الواجبات؟

فإن قالوا: نعني بهذا الوجوب وجوباً من جهة الدواعي، أي يقوى دواعيهم إلى هذا الاشتقاق، فيتحتّم حصوله.

قلنا: ولم قلتم: إنّه يقوى دواعيهم إلى ذلك؟

إن قالوا: لأنّهم إذا عقلوا معنى يدعوهم الداعي إلى الإخبار عنه، ولا يمكنهم الإخبار إلّا بالاشتقاق والوضع، فيقوىٰ دواعيهم إلى الوضع والاشتقاق.

قلنا: يمكنهم الإخبار بغير وضع وصف واسم مفرد، بل بأن يخبروا عنه بإضافة أو إشارة.

ثمّ يقال: وهب أنّ دواعيهم تقوىٰ إلى ذلك، أو ليس أعمال العباد مخلوقة فيهم من جهته تعالىٰ علىٰ مذاهبكم، فلم يجب وقوع فعلهم بحسب دواعيهم. فلعلّ الله تعالى لم يخلق فيهم هذا الاشتقاق، وإن توفّرت دواعيهم إليه.

ثمّ يقال: أو ليس قد عقلوا أشياء في محالّ وعلموها وما اشتقّوا للمحلّ منها وصفاً. مثاله رائحةُ الكافور والمسك، فانّهما معنيان **مفهومان** لهم، ولم يشتقوا للمحلّ من أحد المعنيين، بل عرفوا الرائحة بالنسبة إلى المحلّ، فقالوا: رائحة الكافور ورائحة المسك.

ثمّ يقال **لهم** قد بيّنا أنّ الوصفَ بالمتكلّم مشتقّ من الكلام لفاعله، فكيف يكون هذا الوصفُ بعينه مشتقاً لمحلّه، وما رأيناهم فعلوا مثل ذلك في موضع أخر؟ ألا ترىٰ أنّهم وصفوا محلّ الحركة بأنّه متحرك وفاعلها بأنّه محرك، ومحلّ السواد بأنّه أسود وفاعله بأنّه مسوّد، فلم يجعلوا وصف المحلّ والفاعل واحداً.

القول في وصف القرآن وكلامه تعالىٰ

إن قالوا: بم تصفون كلام الله تعالى؟ أتصفونه بأنّه مخلوق أم لا تصفونه بذلك؟

قلنا: نصفه بما وصفه الله تعالى به، من كونه محدثاً على ما قال تعالى: «ما يأتيهِم مِن ذِكرٍ مِن رَبِّهِم مُحدَثٍ إلّا استمَعُوهُ»[1]، **يعني بالذكر القرآن** لا غير، بدلالة قوله «إلّا استمعوه»، ونصفه بأنّه منزل، قال تعالى: «إنّا أنزَلناهُ في ليلة القدر»[2]، وبأنّه مجعول وعربيّ، قال تعالى: «إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً»[3]، وبأنّه محكم وحكيم، قال تعالى: «كتاب أُحكِمتَ آياتُهُ»[4]، وقال: «يس، والقرآن الحكيم»[5].

فأما كونُه مخلوقاً، فلا نطلقه، لما فيه من الإبهام، من حيث انّه مشترك بين معنيين، أحدهما أنّه واقع مقدّر لمصالح العباد، والآخر أنّه مفترىً مكذوب مضاف إلى غير قائله، كما يقال: هذه قصيدة مخلوقة ومختلقة، إذا أُضيفت إلى غير قائلها. قال الله تعالىٰ حاكياً عن الكفّار: «إن هذا إلّا اختلاق»[6] و«إن

---

(١) الأنبياء: ٢.

(٢) القدر: ١.

(٣) الزخرف: ٣.

(٤) هود: ١.

(٥) يس: ١.

(٦) ص: ٧.

هذا إلّا **خلقُ** الأوّلين»[١]، عنوا به **القرآن**، وأنّه ليس كلام الله تعالى على مايقوله محمد، عليه السلام، فنتحرّز من إطلاق القول فيه بأنّه مخلوق لهذا الإبهام ونقولُ لمن يسألنا عن كون القرآن مخلوقاً: إن عنيتَ به أنّه فعلُه تعالى وفعلُه مقدّر بحس مصالح العباد، فهو مخلوقٌ بهذا المعنىٰ؛ وإن أردت المعنى الآخر، فمعاذ الله أن يكونَ مخلوقاً بذلك المعنىٰ.

والقومُ ربما **يؤوّلون الخلق** على معنًى آخر، وذلك المعنىٰ هو كونه حيّاً على ما يدلّ عليه مايحكى عن بعضهم، فانّه يروى **أنّه جرىٰ** بين واحد من العدلية، وبين واحد من الصفاتية في خلق القرآن، فجلس ذلك الإنسان الذي كان ينفي خلقَ **القرآن** من الغد للتعزية فقيل له: ما أصابك؟ فأجابهم بأن «قل هو الله أحد»[٢] توفّى، فجلستُ للتعزية.

وهذا محال على ماترىٰ ودالّ على عدم فطنة من يقول ذلك، فانّا لانعني بالخلق هذا المعنى ولا هو معلوم من وضع أهل اللسان. وذلك لأنّ الخلق عندهم يفيد التقدير، قال الشاعر:

ولأنتَ تفري ما خَلَقتَ   وبعضُ القوم يخلُقُ ثُمَّ يفري

يريد: تتمّم ماقدرته وغيرك ما يتمّم ما يقدّره.

وقد اختلف أهل العدل في معنىٰ هذه الكلمة: فذهب البغداديّون إلى أن الخلق هو الاختراع، فلم يصفوا فعل غير الله تعالى بالخلق.

وذهب البصريّون إلى أنّ معناه التقدير، على ما هو معروف من أهل اللسان ثمّ اختلفوا: فذهب أبوهاشم إلى أنّ معنى التقدير هو الإرادة، وكلّ فعل يفعل مع الإرادة له فهو مخلوق. وذهب أبو عبدالله البصريّ إلى أنّ معنى التقدير

---

(١) الشعراء: ١٣٧.

(٢) الإخلاص: ١.

هو التفكّر، وكلّ فعل يفعل عن تفكّر وتدبّر يصفه بأنّه مخلوق، فيلزمُه أن لايصف أفعال الله تعالى بأنّها مخلوقة حقيقةً، وإنّما يستعمل فيها المخلوقُ على طريق التوسّع والتجوّز ولا شكّ في أنّه حصل تعارف شرعيّ بأنّه لايطلق اسمُ الخالق على غير الله تعالى وإن كان الله تعالى أثبت الخلقَ في حقّ غيره، كما قال: «فَتبارَكَ الله أحسَنُ الخالِقِينَ»[1]، وقال لعيسى: «وإذ تَخلُقُ مِنَ الطّينِ كَهيئةِ الطّيرِ»[2]، إلّا أنّ الخالق مطلقاً لايقال إلّا لله تعالى، للتعارف الذي ذكرناه.

إن قالوا: أليس الله تعالى يقول: «ألا لَه الخلقُ والأمرُ»[3] فصل بين الخلق والأمر، وقال تعالى: «الرَّحمٰنُ عَلَّمَ القُرآنَ خلَقَ الإنسانَ»[4]، فصل بين القرآن وبين الإنسان في الخلق، فلوكان القرآن داخلاً في الخلق بمعنًى من المعاني لما صحّ هذا الفرقُ.

قلنا: لا دلالة لكم في الآيتين، إنّما أراد تبارك وتعالى بالآية الأُولىٰ انه خلق العقلاء وخلق غيرهم لهم، فكُلّهم له، وله أنّ يأمرهم ويحكم عليهم، لأنّهم عبيده، ولا يدلّ على أنّ الأمر ليس فعلاً له ولا خلقاً له؛ وأراد في الأية الثانية إثباتَ النعمة والامتنانَ بها علىٰ المكلّفين، والامتنانُ إنّما يحصلُ بتعليم القرآن لابخلقه من دون التعليم.

وكيف يمكن الاستدلال بإفراد الشيئ بالذكر علىٰ أنّه غير داخل في الجملة المذكورة أليس الله تعالى قال: «مَن كانَ عدُواً لله وَمَلائكِتِه وَرُسُلِه وَجِبرِيلَ وميكال»[5]، ولم يدلّ علىٰ أنّ جبرئيل وميكائيل ليسا من الملائكة؟ وقال:

---

(١) المؤمنون: ١٤.
(٢) المائدة: ١١٠.
(٣) الأعراف: ٥٤.
(٤) الرحمن: ٣.
(٥) البقرة: ٩٨.

«حافِظُوا عَلىٰ الصَّلواتِ وَالصَّلاةِ الوُسطىٰ»[١]، ولم يدلّ على انّ الصلاة الوسطىٰ ليست من الصلوات؟

قالوا: أليس قد روي عنه عليه السلام: «القرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوق ومن قال مخلوقٌ فهو كافرٌ بالله العظيم»[٢]؟

قلنا: هذا من أخبار الاحاد، فلا يصحّ الاعتمادُ عليه، **ثمّ** هو مُعارَضٌ بما روي عنه عليه السلام انّه قال: «كان الله ولاغيرهُ ثم خلق الذكر، **والذكر** هو القرآن». وبما روي عنه عليه السلام انّه قال: «**ما خلق** الله من سماء ولاأرض ولاسهل ولا جبل أعظم من آية الكرسي».

ثمّ نقول: ولوصحّ هذا الحديث، لكان معناه أنّ القرآن كلام الله تعالى غير مفترىً ولا مُختلَق، بخلاف ما يقوله الكفّار من أنّه من افتراء محمد عليه السلام، ولا شكّ في انّ من وصف القرآن بذلك كان كافراً فأمّا من قال إنّه كلام الله ووحيه وتنزيله وإنّه أحدثه بحسب مصالح العباد وأنزله على رسوله كيف يكون كافراً.

---

(١) البقرة: ٢٣٨.

(٢) سنن البيهقي ج ١٠ ص ٢٠٦ كتاب الشهادات باب ماتردّ به شهادة اهل الأهواء.

القول في حسن ابتداء الخلق ووجهه

أمّا حسنه فظاهر، وذلك لأنّه لاشكّ في أنّ الله تعالى خلق الخلق وخلقه ابتداء وهو لايجوز أن تعرى أفعالهُ من الحسن والقبح، لأنّه تعالى عالم لذاته يستحيل عليه السهو والغفلة، وإنّما يتقدر في أفعال الساهي والنائم ذلك. وقد ثبت أنّه تعالى لايفعل القبيح، فيجب أن يكون حسناً.

أمّا وجهُ حسنه: فهو أنّه نعمة على الأحياء وإحسان إليهم. وذلك لأنّ ما خلقه تعالى لا يخلو من أن يكون حيواناً أ غير حيوان، وغير الحيوان خلقه لنفع الحيوان، والحيوان ينقسم إلى مكلّف وغير مكلّف. والمكلّف خلقه لنفسه، وغير المكلّف خلقه أيضاً لنفسه ولانتفاع المكلّف به على ما قال تعالى: «خَلَقَ لكُمْ مافي الأرضِ جميعاً»[1] والمنافع التي خلق الله تعالى الخلقَ لها ثلاثة: التفضّل والعوض والثواب. فالمكلّف منفوع بالأنواع الثلاثة.

ولا يعترض على إطلاقنا هذا بالكافر، فانّه مكلّف وليس منفوعاً بالثواب. وذلك لأنّه في حكم المنفوع به لكونه معرضاً له، وإنّما لايصل إليه بسوء اختياره. وغير المكلّف منفوع بالتفضّل والعوض، دون الثواب.

فإن قيل: فما المنفعة؟

---

(١) البقرة: ٢٩.

قلنا: المنفعة هي اللذة والسرور أوما يؤدّي إليهما أو إلى أحدهما.

فإن قيل: وما النعمة؟

قيل: إيصال النفع إلى الغير مع القصد إلى الإحسان إليه، أو دفع الضرر منه، باعتبار القصد الذي ذكرناه. وإنّما شرطنا النفع، لاالضرر. وماليس بنفع ولاضرر لايعدّ نعمةً وإنّما شرطنا أن يكون قصدُ النافع الإحسانَ إلى الغير، لأنّه لونفعه رياءً أو للإضرار، كأن يطعمه خبيصاً يُظنَّ أنّه مسموم، ولايكون كذلك، فتناوله الغيرُ وانتفع به، لايعدّ نعمةً، لما لم يكن قصده الإحسان إليه. وإنما ضممنا إليه دفع الضّرر، لأنّه كما يكون منعماً على الغير بأن ينفعه فكذلك يكون منعماً عليه بأن يدفع عنه مضرّة كمن يشرف على السقوط من موضع عالٍ فينقذه غيره قاصداً دفع ضرر السقوط عنه.

وقد شرط أبو عليّ في النعمة أن يكون حسنة، وأبوهاشم لا يعتبر فيها الحسن. وفي ذلك نظر.

وإنّما قلنا إنّ هذا هو الوجه في حسن ابتداء الخلق، لأنّه لا يخلو من أن يكون فيه غرض أولاً يكون له فيه غرض. إن لم يكن له فيه غرض كان عبثاً قبيحاً فلا يفعله تبارك الله وتعالى. وإن كان له فيه غرض لم يخل ذلك الغرض من أن يكون آيلاً إليه أو إلى الخلق ومايرجع إليه محال لأنّه يستحيل عليه المنافع والمضارّ والراجع إلى الخلق إمّا أن يكون نفعهم أو ضرّهم لايجوز أن يكون الغرض الإضرار بهم، لأنّ إضرار من لايستحقّ الضرر يكون قبيحاً لا يعترضه الالام التي يفعلها تعالى لاستصلاح المكلّفين بها، لأنّها ليست مضارّ، لما يتعقّبها من المنافع العظيمة الموفية عليها. فلم يبق من الأقسام إلّا أن يكون قد خلقها لنفعها، وتعيّن أنّ ما ذكرناه هو الوجه في حسن ابتداء الخلق، وعلى هذا نقول: إنّ أوّل نعمة أنعم الله تعالى بها على الحيّ خلقه إيّاه حيّاً لينفعه.

فإن قيل: من ينفع الغير إحساناً إليه، يكون له غرض راجع إليه، كمدح

وشكر يستحقّها، أو توقّع ثواب أو جزاء أو مكافاة من جهة ذلك الغير، لولا ذلك لما كان يفعله ولايتحقّق بذلك كونه منعماً عليه. إنّما المنعم في الحقيقة هوالذي يفيض من ذاته الخيرُ على الغير لالغرض على ما يقوله الفلاسفة.

قلنا: ما يقولونه حدس باطل وبيانه أنّا إذا فرضنا واحداً سقط من موضع عال، فيقع على عدوّ لإنسان فيقتله من دون قصد منه إلى ذلك لايعدّ منعماً على ذلك الغير. ولو أرسل واحدٌ حجراً علىٰ غيره ليقتله أو يضرّه فدفع إنسانٌ ذلك الحجر وقصدُه دفع الضرر عن الغير، لكان منعماً عليه بلاشكّ وريب، فما قالوه عكس الواجب.

ثمّ نقول للسائل: ما تقول فيمن ينفع الغير أو يدفع عنه ضرراً ولا يكون له في ذلك غرض راجع إليه بوجه من الوجوه؟ وإنّما غرضه الإحسان إلى الغير، ليكون منعماً عليه أو لايكون منعماً على هذا التقدير؟ لايمكن أن يقال لايكون منعماً فيجب أن يكون منعماً. إذا تقرّر أنّ من وصفناه يكون منعماً فهكذا نقول فيما فعله الله تعالى بالعبيد.

فإن قيل: أليس الخلائقُ كما ينتفعون بضروب المنافع فكذلك يستضرّون بضروب الآفات والمحن، والكافرُ زائداً على ذلك يستضرّ بعقوبة الآخرة، فكيف تقولون إنّه خلقهم لنفعهم؟

قلنا: لايمكن دفع منافع الحيوانات التي ينتفعون بها وشرف تلك المنافع وعظم قدرها، حتى أنّ أكثر أصحاب البلاء والأمراض والأسقام والفقراء لما أشعروا[١] بالموت ومفارقة الحياة الدنيا فَرِقُوا من ذلك فَرَقاً عظيماً، وأكثرهم يتمنون ويودّون أن يبقوا علىٰ ما هم عليه ولايموتوا، فكيف يُنكَرُ عِظَمُ موقع المنافع المعجلة. وأمّا المِحَنُ التي تنزلُ بهم، فانّها في الحقيقة منحٌ من الله تعالى

---

(١)م: اذ يشعروا.

يعوّضهم عنها أعواضاً موفية عليها هذا فيما يكون من جهة الله تعالى. وما يكون من جهة غيره فانّه تبارك وتعالىٰ ينتصف لمظلومهم من ظالمهم، وأمّا الكافر فانّما يؤتي في عقوبته واستحقاقه لها من قبل نفسه، وسنتكلّم عليه فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

الكلام في التكليف وحسنه ووجه حسنه

أمّا **التكليف فقد** حُدّ بأنّه إرادةُ المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقّة إذا كان المريد أعلى **رتبةً ممّن** يريد منه ذلك، وإنّما حُدّ التكليف بذلك ليدخل فيه التكاليف العقلية والشرعية.

ولكنّه يردُ على هذا الحدّ نقضٌ وهو خروج التكليف المتعلّق بأن لايفعل عنه، لأنّ الإرادة لا تتعلّق بأن لايفعل. هذا إذا عني بالإرادة معنى زائد على الداعي علىٰ مايقوله أصحابنا.

وقد حدّ بأنّه إعلام الغير أنّ له في أن يفعل وأن لا يفعل **نفعاً** أو ضرّاً مع مشقّة تلحقه فيه، إذا لم يبلغ الحالُ فيه حدّ الإلجاء، وهذا الحد يدخل فيه سائر أنواع التكليف من العقليّ والشرعيّ والفعل وأن لايفعل.

وقد طعن في هذا الحدّ بأن قيل: الإعلام إنما يكون بفعل العلم في الغير أو نصب الدليل له، فلوكان التكليف إعلاماً لوجب أن لايكون أحدُنا مكلّفاً في الشاهد، إذ لايتأتىٰ من أحدنا فعلُ العلم في الغير، ولا نصب الدليل له.

ويمكن الجوابُ عن ذلك بأن يقال: الإرشاد من جهتنا والتنبيه بالأمر أو الخبر يسمّىٰ إعلاماً، فهذا الطعنُ ساقط.

وقد حدّه **أبوالحسين بأنّه البعث** على مايشقّ على الغير من فعل أو ترك، و بيّن ذلك بأنّ قال: المفهوم من قول الغير: كلّفني فلان، كذا، أي بعثني عليه، ولابدّ من اعتبار المشقّة فيه لأنّه مأخوذ من الكلفة وهي **المشقة**، وإذا كان

كذلك فما حدّدنا به التكليف جمع المعنيين، ويدخل فيه التكليف العقليّ والشرعيّ. وهذا التحديد عند التحقيق يرجع إلى ما قاله من حدّه بالإعلام الذي وصفناه، وإلّا فما معنى البعث، ولكنّه لم يورد فيه التقييد الذي اعتبره ذلك الحادّ في قوله «إذا لم يبلغ الحال به حدّ الإلجاء» اعتقاداً منه بأنّ المُلجأ أيضاً يكون مكلّفاً بما ألجأه إليه، وهذا قريب، لأنّها أيضاً مبعوث على ذلك، بالالجاء، فإذا شقّ عليه الفعل أو الترك كان مكلّفاً، ولكنّه لايستحقّ بما يفعل أو يترك ثواباً أو عقاباً ولا مدحاً ولا ذمّاً.

ويمكن تصحيح الحدّ الأوّل بأن يقال: التكليف إنّما هو إرادة المريد من غيره ما يشقّ عليه، أو كراهته منه ما يشقّ عليه الامتناع منه بشرط أن يكون أعلىٰ رتبةً فيستقيم الحدّ ولاينتقض، وإن أُريد بالإرادة والكراهة معنيان زائدان على الداعي والصارف، هذا هو الكلام في حدّ التكليف.

فأمّا حسنُ تكليف الله تعالى إيّانا فظاهرٌ، وذلك لأنّه تعالى قد كلّفنا. فلوكان التكليفُ قبيحاً لما فعله تعالى، وإذا لم يكن قبيحاً وجب أن يكون حسناً، لأنّ فعله لايخلو من الحسن والقبح، على ما سبق.

أمّا وجه حسنه، فهو أنّه تعريضٌ للثواب الذي لايحسن إيصاله إلى الغير إلّا بالاستحقاق بوسيلة التكليف، وقد ثبت أنّ تعريض الشيءِ في حكم إيصاله، ألا ترىٰ أنّه كما يحسنُ منّا التوصّل إلى المنافع بتحمّل المشاقّ في طلبها يحسنُ من غيرنا أن يعرضنا لها.

وإنّما قلنا إنّه تعريضٌ للثواب من حيث انّه تبارك وتعالى بعثنا على تحمّل المشاقّ فيما كلّفناه فيجب أن يقابل ذلك بمنافع بضمنها، وإلّا يحسن منه إلزامُنا تحملَ المشاقّ فينا، وقد علمنا أن ما كلّفناه من الإتيان بالواجبات والمندوبات والامتناع من المقبّحات ممّا يستحقّ به المدح والتعظيم فيحصل للمكلّف بتحمّل المشقّة في أداء ما كلّف باستحقاق المنفعة والتعظيم جميعاً، فتحقق أنّ التكليف

تعريض للثواب الذي وصفناه.

وإنّما قلنا: «لايحسنُ إيصال الثواب إلاّ بوسيلة التكليف» من حيث علمنا انّه يقبح من **أحدنا** أن يعظم صبياً يأخذه من قارعة الطريق على حدّ مايعظم إماماً من أئمة المسلمين. وإنما يقبح ذلك، لأنه لايستحقّ ذلك التعظيم، ولايجوز أن تكون المنفعة التي يضمنها تبارك وتعالى في مقابلة التكليف بصفة العوض او التفضّل، لأنّه لوكان كذلك لكان يحسن الابتداء به من **غيرتكليف**، فيقبح التكليف له. كمن يستأجر أجيراً لينقل التراب من مزبلة إلى مزبلة أو الماء من اوّل الساقية إلى آخرها، أو من آخرها إلىٰ أوّلها، ولا غرضَ له في ذلك إلاّ إيصال الأُجرة إليه.

فإن قيل: إذا كان الثوابُ الذي عرّض المكلّف له في مقابلة المشقّة التي تلحقه بامتثال التكليف كان جارياً مجرى الأُجرة عليها وحسن الاستيجار موقوف على التراضي، فكيف يحسن منه تعالى التكليف من دون رضا المكلّف؟

قلنا: إنّما يراعى التراضي فيما يختلف أحوال العقلاء فيه، كالأُجرة على العمل الشاقّ فانّه قد يؤثر عاقلٌ عملاً شاقاً بمقدار معيّن من الأُجرة، وغيره من العقلاء لايرضى بذلك المقدار من الأُجرة في مثل ذلك العمل. فأمّا إذا كانت المنافع كثيرة عظيمة بحيث لايختلف العقلاء فيه لكثرتها وخاصّة لاقترانها بالتعظيم والتبجيل حتّى تسفه من لايختار تحمّل المشاقّ للوصول إلى مثل تلك المنافع فانّه يصحّ أن يختاره تعالى لعبده من دون رضاه.

فإن قيل: إذا بنيتم أن في التكليف وجه حسن، وهو كونه تعريضاً للثواب، فبيّنوا أنّه ليس فيه وجه **من** وجوه القبح، لأنّ الفعل لايحسن عندكم، وإن ثبت فيه وجه حسن أو عدّة من وجوه الحسن حتّى ينتفي عنه وجوه القبح.

قلنا: لوكان فيه وجه من وجوه القبيح لكان قبيحاً، ولوقبح لما فعله الله تعالى.

فإن قيل: ما ذكرتموه بيّن في تكليف من المعلوم من حاله أنّه يؤمن ويطيع. ولكنّه غير ظاهر في تكليف من المعلوم من حاله أنّه يكفر، فلم قلتم إنّ تكليفه حسن؟ وما وجه حسنه؟

قلنا: دلالة حسن التكليفين واحدة، ووجه حسنهما واحد، وذلك لأنّ دلالة حسن تكليف المؤمن على ما ذكرناه هي أنّ الله تعالى قد كلّفه وهو تعالى لا يفعل إلاّ الحسن فهذه الدلالة بعينها قائمة في تكليف الكافر، لأنّه تعالى كلّفه أيضاً بالإجماع معرفته ومعرفة توحيده وعدله، وإنّما النزاع في أنّه هل هو مكلّف بالشرعيّات أم لا؟ فلوكان تكليفه قبيحاً، لما كلّفه وفعله تعالى لا يخلو من الحسن والقبح، فيجب أن يكون حسناً.

ووجهُ الحسن أيضاً واحدٌ في التكليفين وهو التعريضُ للثواب الذي لا طريقَ للوصول إليه الاّ التكليفُ وقد فعل تعالى بالكافر كلّ ما فعله بالمؤمن ممّا يرجع إلىٰ إزاحة العلّة في التكليف من الإقدار والتمكين وإعطاء الآلة والعقل ونصب الأدلة ولا فرقَ بينهما إلاّ من حيث يعلم تعالى أنّ المؤمن يحسن الاختيار لنفسه، فيصل إلى ما عرّض له، ولا يعلم هذا من الكافر، بل يعلم وهو أنّه يسيء الاختيار لنفسه، فلا يصل إلى ما هو معرّض له بجنايته وسوء اختياره. والاّ فمتى أعرضنا عمّا ذكرناه فانّا لا نجدُ بين التكليفين فرقاً. وسنبيّنُ أن شيئاً ممّا ذكرناه لا يؤثّر في حسن تكليف الكافر ولا مايستخرج ويستنبط منه، فيجب أن يحسن تكليفه .

وبيان أنّ فقد العلم بأنّه يؤمن لايقتضي قبح تكليف الكافر انّه لو اقتضاه لوجب قبح سائر التكاليف في الشاهد، لثبوت هذا الوجه فيه، وهو فقد العلم، لأنّ من كلّفناه يطيع، وبيانُ أنّ علمه تعالى بأنّه يكفر ولايؤمن لايقتضي قبح هذا التكليف، هوانّه لو اقتضاه لوجب ان يقبح منّا تقديم الطعام إلى الجائع الذي يغلب في ظنّنا أنّه لايتناوله، لأنّ ما طريق حسنه وقبحه المنافع والمضارّ، فانّ

الظنّ فيه يقوم مقام العلم، كالتجارة، فانّها تحسن مع ظنّ الربح كما تحسن مع العلم بالربح، ويقبح مع ظنّ الخسران كما يقبح مع العلم بالخسران، وقد علمنا حسن تقديم الطعام إلى من وصفناه.

وبعد، فانّا نعلمُ حسن استدعاء جميع الكفّار إلى الدين في حالة واحدة لو جمعوا في مجمع واحد مع ماقد علمنا ضرورةً من طريق العادة أنّهم بأجمعهم لايدخلون في الدين في تلك الحالة.

فبطل أن يكون علمه تعالى بأنّه يكفر ولايؤمن يقتضي قبح تكليف الكافر. وتحقق ماذكرناه من حسن تكليفه، لأنّ وجه الحسن ثابت فيه، ووجوه القبح منتفية عنه، لأنّ وجوه القبح معقولة مضبوطة مثل كونه كذباً وعبثاً ومفسدةً وظلماً وتكليفاً لما لايطاق. وكلّ هذه الوجوه منتفية عن تكليف مَن المعلومُ من حاله أنّه يكفر.

علىٰ انّه لايلزمنا بيان وجه الحسن على التفصيل في تكليف الكافر، ولا في تكليف المؤمن ولا بيان انتفاء وجوه القبح عن التكليفين مفصّلاً، لأنّا قد علمنا على الجملة أنّ في كلّ واحد منهما وجه حسن وأنّه ليس فيهما ولا في أحدهما وجه من وجوه القبح بما قد علمنا من حسنهما على مابيناه، فلولا ثبوت وجه الحسن فيهما وانتفاء وجوه القبح عنهما لما حسنا. وهذا القدر يكفينا، ولا نحتاج إلى بيان التفصيل في ذلك غير أنّا نتكلّم في التفصيل استظهاراً في الحجّة.

فإنّ قيل: فيه وجه من الوجوه التي عدد تموها، وهو كونه تكليفاً لما لايطيقه المكلّف. وبيانُ ذلك أنّه تعالى علم من حاله أنّه يكفر ويعصي ولا يؤمن ولايطيع، فإذا كلّفه الإيمان والطاعة فقد كلّفه مالايطيقه ولايقدر عليه، إذلو قدر على الإيمان والطاعة التي علم تعالى أنّه لايفعلها لكان قد قدر علىٰ أن يجعل علم الله تعالى غير علم، لأنّه لو آمن وأطاع، لكان علم الله تعالى بأنّه يعصي غير علم، وذلك يقتضي كونه علما وغير علم، وهذا محال.

قلنا: أليس الله تعالى علم أنّه لايحرّك ورق الشجر في الوقت الذي لايحرّكه ومع ذلك فانّه لايقدر على تحريكه بالاتفاق، إذ أضعف القادرين يقدر على ذلك، ثمّ اقتداره تعالى على ذلك ليس اقتدارا على أن يجعل علمه غير علم.

وأصحابنا يجيبون عن هذا السؤال بأن يقولوا إنّما كان يلزم ماقالوه أن لوقلنا أنّه لو وقع من الكافر الإيمان لكان تعالى غير عالم بأنّه لايؤمن وأن علمه تعالى بأنّه يكفر صار علماً بأنه يؤمن، ونحن لانقول ذلك بل نقول خطأٌ أن يقال إنّه يكون علماً بانّه يكفر، لأنّه يقتضي تعلّقه بالشيُ لاعلىٰ ما هو به وخطاءٌ قولُ من يقول يكون علماً بأنّه لايكفر، لأنّه يكون فيه انقلاب علمه.

والجواب الصحيح عن هذا السؤال أن يقال: إذا فرضنا وقوع الإيمان منه أنّه تبارك وتعالى ماكان يكون عالماً من الأزل بأنّه لايؤمن، بل كان بدله عالماً بأنّه يؤمن وإنّما أشكل الأمر على السائل لأنّه قدّر وقوع الإيمان من الكافر مع إثباته كونه تعالى عالماً بأنّه لايؤمن. وهذا تقدير محال، لأنّ العلم، من حيث انه يتعلّق بالمعلوم على ماهو به تبعٌ للمعلوم في التعلّق، فصار العلمُ والمعلومُ من هذا الوجه من الامور المتضائفة التي لايمكن تقديرُ الإضافة في أحد المتضائفين مع نفي ما يقابله في الآخر. كالأُبوة والبنوّة، فانّه يستحيل أن يقدر في شخص أنه ابن شخص آخر، مع تقديرك أنّ الآخر ليس أباً له، بل مهما فرضت في أحدهما أنّه ولده فانّه يتضمّن هذا الفرض فرض الآخر بأنّه أبوه لايتصوّر إلّا كذلك.

كذلك في مسألتنا، إذا فرضت المعلوم على وجه فلا بدّ من أن تفرض في مقابلته تعلّق العلم به علىٰ ذلك الوجه ولا يمكن خلافه. الأ ترىٰ أن القائل إذا قال: في بُسرةٍ صفراءُ كيف يعلمها الله سبحانه، فجوابه أن نقول: يعلمها صفراء لأنّه[1] كذلك في نفسها.

---

(١) كذا في النسختين، والظاهر «لأنّها».

فإن قيل: فلوكانت حمراء كيف كان الحالُ في كون تعالى عالماً؟

لكان الجواب عنه أن نقول: لوكانت حمراءَ لعلمها الله تعالى حمراء، كذلك في مسألتنا، والأصل في الباب والتحقيق فيه: أنّ العلم يتبع المعلوم في الرتبة، وإن كان قد يسبقه في الثبوت ونسبة العلم إلى المعلوم كنسبة المرآة إلى الصورة التي ترىٰ فيها.فإذا ارتنا المرآةُ صورةً حسناء كانت تلك الصورةُ حسناءَ، كما أرتناها. ولكن لم تكن الصورة كذلك، لأنّ المرآة أرتناها كذلك، بل إنّما أرتنا المرآة الصورة حسناءَ، لأنّها كانت كذلك في نفسها.

وقد يورد المخالف هذا السؤال بعبارة أخرىٰ، وهي أن يقول: لوصحّ من الكافر الإيمان وقدر عليه وفرضنا وقوعه منه لكان يقتضي انقلاب كونه عالماً، وذلك لأنّه إمّاأن يبقى عالماً بأنه لا يؤمن فيكون ذلك جهلاً، لأنّ تعلّقه علىٰ هذا التقدير ليس علىٰ ما هو المعلوم عليه، وإمّا أن يصير عالماً بأنّه يؤمن وفيه انقلاب كونه تعالى عالماً.

والجواب عنه أن نقول: أتعني بقولك: «انقلب علمه تعالى لو أطاع الكافر» انّه لو أطاع الكافرلكان عالماً بانّه يؤمن لم يزل ولايزال، فكذلك نقول وليس فيه انقلاب كونه تعالى عالماً، وإنما هو إثبات علم بدل علم أو نعني به أنّه تعالى كان يكون عالماً لم يزل بأنّه يؤمن ثمّ يصير عالماً بأنّه يؤمن، فهذا ممّا لانقوله ولايصحّ تقديره، إذ فيه أنّ علمه الازليّ تعلّق بالمعلوم، لا على ما هو به.

فإن قالوا: في هذا التكليف وجه آخر من وجوه القبح وهو أنّه إضرار بالكافر.

قلنا: أتقولون إنّ نفس التكليف والأمر والبعث إضرار، فهذا قائم في حقّ المؤمن، فيجب أن يكون إضراراً به أيضاً. على أنّ الأمر والتكليف كيف يتصوّر أن يكون مضرّة؟ ولئن تصوّر أن تكون مضرّة كيف يستضرّ به المكلّف؟ وهو مباين له غير حالّ فيه.

فإنّ قالوا: إنّما استضرّ بالفعل الشاقّ الذي الزمه المكلّف.

قلنا: فهـذا الوجه قائم في تكليف المؤمن، وقد خرج من أن يكون إضراراً به بالثواب الذي ضمن في مقابلته.

فإن قالوا: إنّما استضرّ بالعقاب النازل به.

قلنا: العقاب ليس تكليفاً وإنما استضرّ الكافر بالعقاب ونزوله به لاسائته الاختيارية لنفسه في فعل المعصية وترك الطاعة. ولو أحسن الاختيار لنفسه بان فعل الطاعة وترك المعصية لا نتفعَ كالمؤمن.

فإن قالوا: إنّما كان تكليفه مضرّة من حيث علمه تعالى أنّه يكفر فيعاقبه.

قلنا: لو انفرد علمه تعالى عن معصية الكافر لما استضرّ.

فإن قالوا: إذا علم تعالى أنّه يكفر ويعصي فلا بدّ من وقوع الكفر والمعصية منه فاذا كلّفه مع هذا العلم فقد أضرّ به لأجل التكليف مع هذا العلم.

قلنا: هذا كلام من يظنّ انّ الله تعالى قد اختار أن يعلم أن الكافر قد يكفر فعلم وانّ علمه ساق الكافر إلى الكفر. وليس الأمر على ماظنه السائل، لأنّ الكافر ما عصىٰ لعلم الله تعالى بأنّه يعصي، بل انّما علم تعالى أنّه يعصي، لأنّه يعصي لما بيّناه من أنّ العلم يتعلّق بالمعلوم علىٰ ماهو به ولا يجعله علىٰ ماهو به حتّى لو فرضنا أن لايعلم تعالى وقوع المعصية منه، ووقوع الطاعة من المطيع لكان الذي يطيع يطيع والذي يعصي يعصي وعلىٰ هذا فإذا علمنا أنّه تعالى سيقيم القيامة ويثيب المطيعين ويعاقب الكفّار لم يكن علمُنا هذا سبَب إقامة القيامة وإثابة المطيعين وعقوبة الكفّار.

فإن قالوا: هذا التكليف قبيح لأنّه عبث من حيث انّه أجرى به إلى غرض لايتحصل، وهو وصوله إلى الثواب.

قلنا: هذا التكليف من فعل حكيم، فلا بدّ من أن يكون فيه وجهُ حكمة وغرضٌ صحيح، فلا يكون عبثاً، وهذا القدر يكفينا علىٰ طرق الجملة.

ثمّ نقول استظهاراً في الحجّة ما قاله بعض الأصحاب وهو: أن تكليف الكافر لطف ومصلحة لغيره من المكلّفين، فيخرج بذلك من أن يكون عبثاً.

فإن قالوا: كيف يجوز إضرار الكافر لمنفعة غيره؟

قلنا: هذا رجوع إلى الوجه الذي ذكرتموه قبل هذا وقد أجبنا عنه وبيّنا أنّ تكليفه ليس بإضرار، وإنّما نتكلم الآن في أنّ تكليفه ليس بعبث، فإذا حصل فيه الغرض الذي ذكرناه يخرج به من كونه عبثاً، ألا ترىٰ انّه يقبح منّا استئجار الغير لينقل الماء من ساقية ويتركه في تلك الساقية، لكونه عبثاً، ولكن لواستأجرناه ليستقي الماء من الساقية لغيرنا لخرج بذلك من كونه عبثاً، و إن رجع النفع إلى غيرنا.

وقد اجيب عن هذا السؤال بأن قيل: ليس الغرضُ في التكليف إيصالَ الثواب، وإنما الغرضُ فيه التعريضَ للثواب وجعلَ المكلّف بحيث يمكنه الوصول إليه. وهذا الغرض متحقق في تكليف الكافر، لأنّه تعالى عرّضه بتكليفه للثواب وجعله متمكناً من أن يؤمن ويطيع، فيستحقّ الثواب، فبطل بذلك قولهم «أجري بتكليفه إلى غرض لم يتحصّل».

فإن قيل: أليس زارع السبخة مع علمه بأنّها لا تنبت يسفّه ويعدّ عابثاً ولايقبل منه الاعتذار بأنّي إنّما أزرعها تعرّضاً لمنفعة الرزع من حيث انّه لا تحصل تلك المنفعة، فهكذا الحال في تكليف الكافر، لأنه تعالى علم أنّه لايصل إلى الثواب الذي عرّضه له.

قلنا: زارع السبخة فاعل للقبيح ومستحقّ للذمّ من حيث انّه يتلف ماله الذي هو البذر ويتعب نفسه في طلب نفع يعلم أنّه لايصل إليه، فيتمحّض فعله إضراراً بنفسه، فكذلك يقبح فعله، وهذا محال فيه تعالى، ولهذا قيل إنّ تكليف الله تعالى عبيده لانظير له في الشاهد.

فإن قيل: تكليف الكافر مفسدة من حيث انّه يقع عنده الفساد الذي هو

الكفر. ولولاه ماكان يقبح قبيح[١] من هذا الوجه.

قلنا: المفسدة ليست هي مجرّد ماذكره السائل، بل هي التي يقع عندها الفساد، ولولاها ماكان يقع ولا يكون تمكيناً ولا له حظّ في التمكين، والتكليف تمكين من أن يجعل المكلّف نفسه مستحقّاً للثواب أو العقاب، فلا تكون مفسدة، ألا ترىٰ انّ القدرة يقع عندها الفساد، ولولاها لم يقع ولم تكن مفسدة لما كانت تمكينها من الصلاح والفساد.

فإن قيل: تكليف الكافر يقبح من حيث علمه تعالى أن يكفر ولا يؤمن ولا يصل إليه الثواب الذي عرضه له. وزائداً على ذلك، ليستحقّ العقاب ويعاقب كإدلاء الواحد منّا الحبل إلى الغريق الذي يعلم أو يغلب في ظنّه أنّه لايخلص نفسه من الغرق بل يخنق نفسه وإعطاء السكّين إلى الغير ليذبح به غنمه مع العلم أو غلبة الظنّ بانّه لايذبح الغنم وإنّما يقتل به نفسه أو غيره من المسلمين.

قلنا: ماذكره السائل ليس وجهاً يقبّح التكليف، وبيانه انّه يحسن من الواحد منّا تقديم الطعام إلى الجائع الذي يكاد يموت من الجوع مع غلبة ظنّه أو علمه بأنّه لايتناوله للجاج أوسوء خلق، فيستحقّ عند ذلك ذمّاً من العقلاء وعقاباً من الله تعالى ماكان يستحقّهما لولا تقديم الطعام.

فأمّا ما ذكره السائل من إدلاء الحبل إلى الغريق، فانّما يقبح لأنّه مفسدة من حيث كان الغريق متكمناً من اتلاف نفسه بغير الحبل المدلى عليه فصار إدلاء الحبل إليه مفسدة. وكذا القول في إعطاء السكين، لأنّ الغير كان متمكّناً من ذلك الفساد من دون السكّين فصار إعطاء السكين مفسدة، وقد بيّنا أنّ تكليف الله تعالى تمكين فلا يكون مفسدة.

وقد سألوا عن مؤمن وطفل وكافر يردون القيامة، فيقول المؤمن لربّه تعالى:

---

(١) فيصبح.

لم كلّفتني تحمّل المشاقّ في أداء الطاعات وتجنّب الملاذّ التي كانت في ارتكاب المقبّحات؟ فيقول تعالى: لأنّي عوّضتك بذلك الدرجة الرفيعة، والمنزلة العظيمة المقرونة بالتعظيم والتبخيل التي أنت فيها ولولا التكليف لما وصلت إليها. فيقول الطفل: يا ربّ! فلم لم تكلّفني ذلك حتّى أصل إلى هذه الدرجة؟ فيقول الله تعالى: لأنّي قلت إنّي لو كلفتك لكفرت واستحققت العقاب، فكنت معاقباً الآن ولم يصل إليك النفع الذي هو حاصل لك الآن، فيقول الكافر عند ذلك: يا ربّ! إنّك علمت أنّي أكفر و استحقّ العقاب وأُعاقَبُ، فلم كلفّتني؟ فعند ذلك يلزم الله تعالى الحجّة على مذهبكم.

والجواب عن هذا أن نقول: نحن لا نرتضي الأجوبة التي حكيتموها، بل لأصحابنا في ذلك جوابان على اختلاف مذهبهم في الأصلح: أمّا من ذهب إلى أن الاصلح في الدنيا غير واجب، فانّه يقول: إنّ الله تعالى يجيبُ المؤمن: بأني إنّما كلّفتك، لأني عرضتك للثواب الذي هو حاصل لك، وهذا كان غرضي أيضاً في تكليف الكافر، غير أنّك أحسنت الاختيار لنفسك فأطعت واستحققت الثواب و وصلت إليه والكافر أساء الاختيار فاستحقّ العقاب ولم يصل إلى ما عرّضته له. ويقول للطفل: إنّ تكليفي لمن أُكلّفه تفضلٌ منّي عليه، وللمتفضّل أن يتفضّل على من يريد ولا يتفضّل على غيره. ولا يلزمُ علىٰ هذا الجواب أن يقول الكافر. لم كلّفتني و هلاّ احترمتني لأنّا في هذا الجواب لم نوجب احترام الطفل بسبب علمه تعالى بأنّه يكفر وإنّما قلنا بانّ الله تعالى لم يتفضّل عليه بالتكليف، فلا يتأتى عليه سؤال الكافر.

وأمّا من قال بوجوب الأصلح في الدنيا فانّه يقول: إنّ الله تعالى انّما كلّف المؤمن لأنّه عرّضه بتكليفه الثوابَ ولم يكن تكليفه مفسدة لغيره وإنّما لم يكلّف الطفل من حيث علم انّه لو كلّفه لكان تكليفهُ مفسدةً لغيره، والكافر إنّما كلّفه لأنّه عرّضه للثواب ولم يكن تكليفه أيضاً مفسدةً للغير، فاستقام الجواب

علىٰ المذهبين ولم يلزم تناقض.

ثمّ نقول لهم: وأمّا الجواب عن هذا السؤال علىٰ مذهبكم فمن قولهم انّه تعالى لايُسئل عمّا يفعل علىٰ ما قاله عزّوجلّ، فليس لأحد منهم أن يعترضه ويسأله عن شيء ممّا فعله، إذ لايقبح منه شيء. فنقول لهم فلعلّه ـ تبارك وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ كذب فيما قال وأظهر المعجزات على يد الكذّابين، ولعلّه يدخل الأنبياء النار والكفّار الجنّة، فيلزمكم التناقض دوننا.

القول في أنّ الله تعالى كلّف كلّ من أكمل شروط التكليف فيه

من أكمل الله تعالى شروط التكليف فيه بان أحياه وأقدره وأعطاه الآلة والعقل ونصب له الدليل ومكنه بسائر ضروب التمكين وخلق فيه الشهوة المتعلّقة بالقبائح والنفار عن المحسّنات من الواجبات والمندوبات ولم يغنه بالحسن عن القبيح، لابدّ من أن يكلّفه، وذلك لأنّه لايخلو من أن يكون له تعالى في إكمال هذه الامور غرضٌ أو لايكون له فيه غرضٌ. إن لم يكن له فيه غرضٌ كان عبثاً قبيحاً لايجوز أن يفعله تعالى، وإذا كان له فيه غرضٌ فغرضه لايخلو من أن يكون إغراء من أكمل فيه هذه الأمور على القبيح والإخلال بالطاعات، وهذا أيضاً لا يجوز عليه تعالى لأنّه قبيح، أو كان غرضُه بعثه على الإقدام على الطاعات والإحجام عن المعاصي مع مايلحقه من المشقّة في الإقدام والإحجام ليستحقّ به الثواب، وهذا هو التكليف، فتحقّق ما أردناه من أنّه تعالى كلّف كلّ من أكمل شروط التكليف فيه.

فإن قيل: إذا كلّف الله تعالى المكلّف وغرضه تعريضه لدرجة الثواب، فهلاً اقتصر في تكليفه على المندوب الذي إذا أتى به استحقّ الثواب، فإذالم يفعله لم يستحقّ العقاب. فيكون ذلك إحساناً للنظر إليه، دون أن يكلّفه فعل الواجب والامتناع من القبيح اللذين إذا عصى فيهما يستحق العقاب ويعاقب عليه.

قلنا: الاقتصارُ على تكليف المندوب لايصحّ ولايليق بالحكمة أيضاً. أمّا بيان أنّه لايصحّ: فهوأنّه إذا كلّفه المندوب إليه وجب أن يكمل عقله ويقدره ويخلق له النفرة المتعلّقة به، ليشقّ عليه، فيستحقّ في مقابلته الثوابَ وقد خلق فيه الشهوة المتعلّقة به بالمباحات لينتفع،وكمال العقل للعلم بوجوب الواجبات وقبح المقبّحات فيكون عالماً بهما. وقدرته على المندوب يكون قدرة على الواجب وعلى القبيح لما بيّناه من أنّ القدرة تتعلّق بالشيْ وضدّه ومخالفه ممّا يدخل تحت مقدور القدرة فيكون قادراً على الواجب والقبيح جميعاً، والنفار المتعلّق بالمندوب متعلّق بالواجب أيضاً. وكذلك شهوة المباح أيضاً تكون متعلّقة بالقبيح وذلك لأنّ الشهوة والنفار يتعلّقان بالأجناس، وضروب الأجناس، وليسا مقصورين في تعلّقهما على الأجناس، فعلى هذا التقدير يكون قد حصل فيه شروط تكليفه فعلَ الواجب والامتناع من القبيح، وقد بيّنا انّه لابدّ من أن يكلّف من أكمل فيه شروط التكليف.

وأمّا بيان أنّ الحكمة تقتضي إلى أن لايقتصر في تكليفه على المندوب، فهو أنّه إذا اقتصر في تكليفه على المندوب كان للمكلّف أن يفعل المندوب، فلايكون تعريضُه بليغاً كاملاً، بخلاف ما إذا كلّفه فعلَ الواجب والامتناع من القبيح،لأنّه لايكون في تكليفهما خيرة فيتأكّد تعريضُه لدرجة الثواب.

واعلم أنّ التكليف إمّا أن يكونَ بعثاً على الفعل بحيث لايكون للمكلّف أن يخلّ به أوبما يقوم مقامه إن كان له بدل، أو يكون بعثاً عليه بأن يبيّن له بأنّ الأولى فعله فيكون ذلك ترغيباً في الفعل وندباً إليه. وإمّا أن يكون بعثاً على أن لايفعل، وذلك أيضاً ينقسم إلى أن يكون بحيث لايكون للمكلّف فعلهُ بوجه من الوجوه، فيكون ذلك التكليف حظراً وتحريماً، وإمّا أن يكون للمكلّف رخصةٌ في فعله، بأن يبيّن له أن الأولى أن لايفعله كتقاضي الغريم فيكون ذلك تنزيهاً لاتحريماً.

وجملةُ الأمر وعقدُ الباب أنّ جميعَ ما كلفّناه، فعلاً كان أو أن لا يفعل، إقداماً أو احجاماً، لابدّ من أن يكونَ ممّا يستحقّ به المدح والتعظيم، كفعل الواجب والمندوب إليه والامتناع من القبيح ثمّ ينقسم إلى مايستحقّ بالمخالفة فيه الذمّ فيكون كلّفناه وجوباً وإلى مايستحقّ الذّم بالمخالفة فيه فيكون رغبنا فيه وندبنا إليه. فعلى هذا يخرج المباح وفعل الطفل والمجنون والساهي والنائم والمُلجأ من هذا الباب، لأنّ جميع ذلك ممّا لامدخل له في مدح ولاذمّ لا في الفعل ولا في أن لايفعل.

وجميعُ ما كلّفناه ينقسمُ إلى ما يتعلّق أفعال الجوارح وإلى مايتعلّق بالقلوب. ومايتعلّقُ بالجوارح تنحصرُ أجناسُه في الاعتمادات والأصوات والأكوان والآلام والتأليفات، ومايتعلّق بالقلوب ينحصرُ في الأنظار والاعتقادات والظنون والإرادات والكراهات.

وجميع ذلك ينقسمُ إلى عقليّ وشرعيّ، فالشرعيّ ممّا يرجع إلى مايتعلّق بالقلوب العلومُ بأُصول الشريعة من أدلّتها المجملة والمفصّلة وبفروعها والأنظار في أدلّة الشرع والظنون المتعلّقة بالشرعيّات كالتجري في جهة القبلة والظنون في أُروش الجنايات وقيم المتلفات وتقدير النفقات والإرادات المتعلّقة بالأعمال الشرعيّة من النيّات والعزوم عليها والكراهات المتعلّقة بالمحظورات الشرعيّة، وما يرجع إلى أعمال الجوارح في الشرعيّات فأمثلتها كثيرة، كالصلاة والزكاة والحجّ وغير ذلك. والعقليّ ممّا يرجع إلى ما يتعلّق بالقلب فالنظر في طريق معرفة الله تعالى والعزوم والنيّات المتعلّقة بأداء الواجبات العقلية ومندوباتها كردّ الوديعة وقضاء الدين والإحسان إلى الغير، والكراهات المتعلّقة بالقبائح العقليّة من الظلم والكذب وغيرهما، وما يتعلّق بأفعال الجوارح من العقليّات، كردّ الوديعة وقضاء الدين وإظهار شكر النعمة باللسان.

ثمّ لهذه التكاليف ترتيب فالتكاليف الشرعيّة بجملتها مترتبةٌ على

التكليف العقليّ من معارف التوحيد والعدل والعبادات الشرعيّة، مترتّبة على العلم بصورتها وكيفيّتها وعلى العلم بوجوبها وعلى العلم بالمعبود الذي يعبد بها، وإن كان العلمُ بالمعبود لايدخل في التكاليف الشرعيّة، فانّه من التكاليف العقليّة.

ثمّ وللشرعيّات أسبابٌ وشروطٌ، وهي منقسمة إلى مالا يتعلّق بالمكلّف فلايدخل في غرضنا هذا، وإلى مايتعلّق به، وهوينقسمُ أيضاً إلى مالا يتعلّق به تكليف كتحصيل النصاب في الزكاة والاستطاعة في وجوب الحجّ وهذا أيضاً ساقط هاهنا، وإلى مايتعلّق به تكليف، كالطهارة في الصلاة والطواف، فتكليفُ المشروط في هذا القسم مرتّب علىٰ تكليف الشرط فيه أعني أنّه مكلّف بتقديم الطهارة ثمّ ترتيب الصلاة عليها، وإن كان الشرط في الغرض تابعاً للمشروط، إذ لولا وجوبُ الصلاة لما وجبت عليه الطهارة.

وأمّا العقليات فالنظر في طريق معرفة الله تعالى مقدّم في الوجوب وكونه مكلّفاً به على سائرها وباقي العقليّات لا ترتيب فيها، فحصل من هذه الجملة أنّ النظر في طريق معرفة الله تعالى أوّل فعل يجب على المكلّف. وإذا قد عرض الكلام في وجوب النظر فلنوفّيه بعضَ حقّه ونقول: إنّه أوّل فعل يجب على المكلّف ممّا لايخلو مع كمال عقله منه لأنّه مقدّم على سائر العقليّات وقد ذكرنا أنّ العقليّات متقدّمة على الشرعيّات بأسرها، فتحقّق انّه أوّل فعل يجب على المكلّف على ماذكرناه.

فإن قيل: لم قلتم إنّ النظر واجب، ثمّ لم قلتم إنّه أوّل الواجبات؟

قلنا: إنّما قلنا إنّه واجب لوجهين اثنين: أحدُهما يرجع إلى نفس النظر والآخرُ يرجع إلى المعرفة. أمّا الوجهُ الأوّل الذي يرجع إلى نفس النظر، فهو انّه بصفة دفع المضرّة، ودفعُ المضرّة معلوم وجوبُه عقلاً، سواء كانت المضرّة معلومة أو مظنونة. وإنّما قلنا إنّه بصفة دفع المضرّة لأنّ العاقل يخاف في ابتداء كمال

عقله من إهماله ويرجو بفعله زوال مايخافه، وماهذا حاله يكون دفعاً للمضرّة فيكون واجباً وأمّا الوجه الآخر الراجع إلى المعرفة، فهو أنّ معرفة الله تعالى واجبة ولاتحصل إلّا بالنظر فيجب النظر بوجوب مالا يتمّ الواجب إلّا به.

فإن قيل: على الوجه الأوّل إنّكم بنيتم وجوب النظر على خوف العاقل من إهماله، فلم قلتم إنّه يخاف من إهماله؟ وما سبب خوفه؟ أرأيتم لولم يحصل لبعض العقلاء هذا الخوفُ؟ أليس لا يجب عليه هذا النظر على ماذكرتموه؟ فيكون قد خلا ذلك العاقل من وجوب النظر عيه، فيبطل قولكم إنّه ممّا لايخلو المكلّف مع كمال عقله من وجوبه.

قلنا: إنّه يخاف بأحد الأسباب المعروفة المذكورة في الكتب التي هي إمّا أن يسمع اختلاف الناس في آرائهم وأديانهم وتضليل بعضهم بعضاً وادّعاء كلّ فريق منهم أن الحقّ معهم والباطل مع مخالفيهم إن كان ناشئاً فيما بينهم أو بان يسمع تذكير مذكّر أو وعظ واعظ يذكّر الناس بأيّام الله والثواب والعقاب، وإمّا أن ينتبه من ذي قبل بأن يرىٰ آثار النعمة على نفسه ظاهرةً فيجوّز أن يكون له صانعٌ صانعه وأنعم عليه بتلك المنافع وأراد منه معرفة وشكره وأنّه لو عرفه وشكره ربما زاد في نعمته وإن لم يعرفه أزال عنه نعمته، وربما أضرّه بنوع مضرّة، إذ قد تقرر في عقله أن من لا يشكر النعم يستحقّ الذمّ، والذمّ ممّا يضرّ المذموم. وإن لم يتفق له أحدُ هذين الوجهين، فلا بدّ من أن يخطر الله بباله ما يتضمّن هذا المعنىٰ فيخوفّه به وينبّهه علىٰ جهة الخوف وسببه، فيعلم عند ذلك وجوب النظر عليه.

أمّا قول السائل: ارأيتم لولم يحصل له هذا الخوف؟ فالجواب عنه أن نقول لولم يحصل للعاقل شيئ من أسباب الخوف لم يكن مكلّفاً جملةً، وذلك لأنّه إذا لم يخف لم يجب عليه النظرُ على ما ذكره السائلُ، وإذا لم يجب عليه النظرُ فلا يكلّفه الله تعالى النظرَ، وإذا لم يكلّفه النظرَ لم يكلّفه المعرفةَ، إذ لا يمكن تحصيل

المعرفة الاستدلاليّة إلّا بالنظر، وإذا لم يكلّفه المعرفة مع كونها لطفاً لحاله فيما كلّفه لم يحسن منه تبارك وتعالى [أن] يكلّفه من حيث حرمة ما هو لطف في تكليفه وهو ممكن الحصول: فلا يكون مكلّفاً علىٰ قلناه.

فإن قيل: ما تقولون فيما لو عارض خاطره المخوّف له من ترك النظر خاطر آخر يخوّفه من فعل النظر، كأن يقول له: «لا تأمن من انّك إن نظرت أتبعت نفسك وتحمّلت المشقّة، وربما لا تحصل من نظرك على معرفة، فاختر الدعة والراحة لنفسك»، أو يقول له: «لا تأمن من أنّك لو نظرت أو عرفت أنّ لك صانعاً وأخذك بذلك وعاقبك عليه، كالملك في الشاهد، فانّه ربما يعاقب ويعاقب من يريد تعرّفه وتعرّف أحواله والأطلاع على أسراره وضمائره» أو يقول: «لا تأمن من أن يكون لك صانع سفيه فيعاقبك على نظرك وتحصيل معرفتك به من دون وجه يقتضي ذلك»، أو يقول له: «إنّك الساعة تظن ثواباً وعقاباً، فيدعوك ذلك إلى أداء الواجبات واجتناب المقبّحات، فلا تأمن من أنّك إن نظرت أفضىٰ بك النظر إلى أن لا ثواب ولا عقاب، فتنهمك في القبائح والامتناع من الواجبات وتستحقّ بذلك الذّم من العقلاء فيذّموك ويؤذوك باللوم والذمّ».

قلنا: امّا الخاطر الأوّل، فلا يصلحُ أن يكون معارضاً لخاطره المخوف له من ترك النظر باعتبار أنّه قد عرف من طريق التجربة أن العاقل بأن يتأمل ويجتنب عن الأُمور عند اشتباهها، يكون أقربَ إلى الصوابِ وانكشافِ الحال له منه إذا أهمَل التأمّل والبحث. كمن اعترضه في سفره طريقان، فيقول له مثلاً زيدٌ: إنّ هذا الطريق أقرب وليس فيه خطر، والطريق الآخر أبعد وفيه خطر من سبع أو قاطع طريق؛ وعمروٌ يقول له: عكس ذلك. أو كمن يريد إيداع ماله عند أحد شخصين يقول له بعض الناس: إنّ الأمين منها واحد معين دون الآخر، ويقول بعضهم: عكس ذلك. وهو أن الأمين ذلك الآخر دون الأوّل. أوكمن يريد حمل متاعه إلى بعض البلاد فيقول له زيدٌ: إنّ ذلك المتاع

غال في بلد بعينه رخيصٌ في غيره، وعمروٌ يقول عكسه، وهو انّه رخيصٌ في ذلك البلد غالٍ في غيره.

فانّ هٰؤلاءً يعلمون انه يجب عليهم أن يتأملوا في ذلك ويبحثوا، وانّهم بالتأمّل والبحث يكونون أقربَ إلى السلامة منهم إذا أهملوا التأمّل وعملوا على التبخيت. ولوكان بهذا الخاطر اعتدادٌ وإليه التفاتٌ، لوجب أن لا ينظر في شئ من الأُمور الدنيوية، **لانّ مثل** هذا الخاطر يمكن ويتصوّر وروده فيها.

فأمّا الخاطر الثاني فمدفوع أيضاً ولا يصلح أن يكون معارضاً لخاطره المخوّف من ترك النظر من حيث أن المتقرّر في العقل والمعلوم عند العقلاء هو أنّ المنعم عليه إذا عرف منعمه **وشكره** على نعمته كان أقربَ إلى السلامة من جانبه والزيادة في نعمه منه إذا أهمل معرفته وشكره.

فأمّا ما قاله من حديث الملك، فانّه إنّما يعاتب علىٰ ماذكره من حيث انّه يستضرّ باطّلاع من اطّلع علىٰ أسراره وضمائره حتّى لوفرضناه انّه لا يستضرّ **بذلك** ويعلم أنّ هذا الإنسان إنّما يعرفه ويتعرّف تفاصيل نعمه ليشكره عليها على التفصيل، فانّه لا يعاقبه عليه، ولو عاقبه على ذلك لكان ذلك سفهاً.

وأمّا الخاطر الثالث، فليس بمعارض أيضاً، لأنّ السفيه لا حيلة معه لا بأن يعرف ولا بأن لا يعرف، فلا يكون ترك النظر والمعرفة دافعاً لمضرّته.

فأمّا ما ذكره في الخاطر الرابع، ففيه بعضُ الاشتباه. ولكنّه أيضاً مدفوع، بسبب أنّ التضرّر الذي يخافه بفعل النظر إنّما هو ذمّ العقلاء، ولا نسبة لهذا الضرر إلى ضرر العقاب الذي يخافه في إهمال النظر، فيجب عليه العمل علىٰ خاطره الأوّل وترك الالتفات إلى هذا الخاطر دفعاً للضرر الأعلىٰ بالضرر الأدنى.

فإن قيل: فما الجواب إذا فرض ورود هذا الخاطر على وجه آخر، وهو أن يقول: لو انكشف لك أن لا صانع ولا ثواب ولا عقاب انهمكت في المعاصي والإخلال بالواجب، فيكون نظرُك هذا مفسدةً فيقبح منه الإقدام على النظر

لتجويزه كونه مفسدةً وتجويزِ وجه القبح في الفعل[١] كالقطع عليه في قبح الإقدام على الفعل.

قلنا: لوورد له مثل هذا الخاطر، فانّه يجب على الله دفعه عنه ليسلم له خاطره المخوّف من ترك النظر وإهماله ويصير النظر واجباً عليه. وجملة الأمر أنه لولم يخف من إهمال النظر وتركه لم يكن مكلّفاً أصلاً على ماذكرناه.

فإن قيل: العاقل قبل أن ينظر ويحصل له بنظره العلمُ، لايكونُ عالماً بأن نظره يفضي إلى العلم فيجوز أن يفضي به إلى الجهل، فيقبح منه الإقدام عليه، لأنّ تجويز وجه القبح في الفعل كالقطع عليه من قبح الإقدام عليه.

قلنا: العاقل قد علم حسنَ جميع الأنظار عند اشتباه الأُمور والتباسها، بل قد علم وجوبَ البعض، وهوالذي يخاف في إهماله الضرر فيأمن بذلك من إفضاء النظر إلى جهل أو قبيح آخر، وكيف يجوّز قبح ما قد علم حسنه.

ثمّ نقول للسائل: يلزمك على هذا القول أن يحكم بقبح النظر في الأُمور الدنيوية أيضاً الذي قد علمنا ضرورةً حسنه بمثل ما ذكرته في النظر في طريق معرفة الله.

فإن قيل: لم قلتم إنّ العاقل لولم يخف من ترك النظر في ابتداء تكليفه، للزم أن لايكون مكلّفاً جملةً؟

قلنا: لما أشرنا إليه، وهو أنّه إذا كلّفه الحكيم لابدّ من أن يزيح علّته بالإقدار والتمكين واللطف أيضاً، لأنّه داخل في جملة ازاحة علّة المكلّف، على مانبيّنه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

واللطف إذا كان من فعله تعالى وجب أن يفعله، وإذا كان من مقدور العبد وجب عليه تعالى أن يكلّفه ذلك ويجري تكليفه ذلك الفعل الذي هو

---

(١) ج: في العقل.

لطفٌ مجرىٰ فعله اللطف إذا كان من مقدوره تعالى.

وسنبيّن أن العلم بالثواب والعقاب لطفٌ للمكلّف إذا كان من فعله، فيجب عليه تعالى أن يكلّفه ذلك وما لايتمّ ذلك إلّا به من معرفته تعالى ومعرفة توحيده وعدله وما هو سببٌ لتلك المعارف من النظر في ادلّتها ليكون قد أزاح علّته في تكلفه. فلولم يكلّفة النظر لم يحسن تكليفه المعارف وتحصيل العلم بالثواب والعقاب، وإذا لم يكلّفه ذلك مع أنّها لطف له لم يحسن تكليفه.

فإن قيل: العاقل إنّما يخاف من إهمال النظر، لخوفه من إهمال المعرفة، فإذا خاف من إهمال المعرفة وعلم أنّه لا يحصل إلّا بالنظر يصير خائفاً من إهمال النظر، وهذا الخوف إنّما يحصل لمن يكون عالماً بأنّ النظر هوالطريق إلى المعرفة، فكيف يعلم العاقل في هذا المقام كون النظر طريقاً إلى العلم؟

قلنا: لابدّ من أن يكون قد عرف أن النظر من مدارك العلم وطرقه، وقد علم ذلك بالتجربة في استعماله عند اشتباه الأُمور والتباسها عليه في متصرّفاته ومعاملاته الدنيويّة التي سبقت الإشارة إلى بعضها، فلا استبعاد في ذلك.

فإن قيل: على الوجه الثاني الذي ذكرناه في وجوب النظر، لم قلتم إنّ معرفة الله تعالى واجبة؟ ولم قلتم إنّها لا تحصل إلا بالنظر؟

قلنا: إنّما قلنا إنّ معرفة الله تعالى واجبة، من حيث ان ما هو لطف لنا وجار مجرىٰ دفع الضرر من النفس من العلم بالثواب والعقاب الذي علمنا وجوبه لايحصل الّا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعدله، فيجب معرفته تعالى لوجوب مالايتمّ الواجب الّا به.

وإنّما قلنا: إنّ معرفة الله لاتحصل الّا بالنظر، من حيث انّ علومنا منحصرة في أقسام أربعة أوّلها العلوم البديهيّة الأوّليّة، كعلمنا بنفوسنا والأحوال التي نجدها من نفوسنا، والعلم بأن الكلّ أعظم من الجزء إلى اشباه ذلك. وثانيها: مانعلمه من طريق الإدراك بالحواسّ. وثالثها: مانعلمه بالأخبار المتواترة

كالبلدان والوقائع الكبار التي أُخبِرنا عنها. ورابعها: مانعلمه بالنظر.

ومعرفةُ الله تعالى ليست من البديهيات، لاختلاف العقلاء فيها، ولامكان دخول الشبهة، فيها، ولصحّة الاستدلال عليها، إذا لبديهيّ لايتصوّر فيه شيئ من ذلك؛ وليست هي من القسم الثاني، لأنّه تعالى ليس بمدرك ، ولأنّ من يطلب العلم به من طريق الإدراك لايعلمه فينقطع طمعه في أن يحصل معرفته من طريق الإدراك ؛ وليست أيضاً من القسم الثالث لأنّ ما يعلم بالأخبار المتواترة، لابدّ من أن يكون مدركاً وأن يستند الخبر فيه إلى الإدراك . الأترى أنّ جماعة المسلمين يخبرون الكفّار عن توحيد الله تعالى وعدله ونبوّة محمّد صلى الله عليه وآله، كما يخبرونهم عن بلدانهم والأحوال الجارية فيما بينهم، فيحصل لهم العلم بالثاني دون الأوّل، لما كان هو مدركاً وذاك غير مدرك ، وقد ذكرنا أنّه تعالى ليس بمدرك . فلم يبق إلّا أن يكون من القسم الرابع، وهو أن يكون طريق معرفة النظر.

فإن قيل: ولم قلتم إنّ علومنا منحصرة في هذه الأقسام؟ ولم لايجوزأن يكون هاهنا قسم آخر؟

قلنا: لوكان هناك قسم آخر لتصوّر أنّ يعلم الواحدُ منّا شيئاً، لابأن يعلمه علماً أوّلياً ولا بأن يدركه ولا بأن يخبرها المتواترون عنه، ولا بأن ينظر ويتفكّر في شيئ، والمعلوم خلاف ذلك .

فإن قيل: أليس العلم بالمحفوظ الذي يسمّى حفظاً يحصل لا من شيئ من هذه الطرق، بل بالتكرار وكذا العلم بالصناعات فانّه يستفاد من الممارسة لامن شيئ من هذه الطرق، وقد نعلم بالخبر مالايكون كما نعلمه بخبر الله تعالى وخبر الرسول والمعصومين عليهم السلام، فكيف يصحّ قولكم: انّ ما نعلم بالخبر لايكون الا مدركاً؟

قلنا: امّا العلم المحفوظ والعلم بالصناعات فيدخل فيما يعلم من طريق

الإدراك، لأنّه لابدّ في الذي يحفظ شيئاً من انّ يتكرر على سمعه إدراك تلك العبارات حتّى يحفظها، وكذا الممارس للصناعة لابدّ من أن يتكرّر رؤيته لعمل تلك الصناعة حتى يتعلّم، فليس واحدٌ من العلمين خارجاً من طريق الإدراك بل الإدراك فيهما متأكّد، إذ يحصلان عند تكرّره. وأمّا ما نعلمه بخبر الصادقين فهو داخل فيما نعلمه بالنظر والاستدلال، من حيث انّا لولم نستدلّ على صدقهم لما علمنا بخبرهم شيئاً. ومرادنا بقولنا: أنّ مانعلمه لابدّ أن يكون مدركاً مالم يعلم بالأخبار المتواترة، وإلّا فما عداهما ممّا ذكرناه داخلٌ فيما يعلم بالنظر والاستدلال.

فإن قيل: أليس أحدُنا يعلمُ أشياء بطريق إدخال التفصيل على الجملة؟ وذلك خارج عن الأقسام التي ذكرتموها.

قلنا: ذلك ليس خارجاً عمّا يعلم من طريق الاستدلال، إذ الصحيحُ في طريق النظر والاستدلال انّه ترتيب علوم أو ظنون ترتيباً مخصوصاً يحصله منه علم آخر أو ظنّ آخر، وهذا متحقّق في إدخال التفصيل على الجملة.

فإن قيل: فما تقولون فيما يفعله المتنبّه من رقدته في أيّ قسم يدخل من الأقسام التي ذكرتموها؟

قلنا: هو أيضاً داخل في الاستدلال، لانّه يتذكّر كيفيّة ترتيبه للعلوم التي رتّبها فيعلم ما علمه أوّلاً، إلّا أنّ المدّة فيها تقصرُ عمّا كان في الاوّل، ويمكن أن يحصر علومنا في قسمين، بأنّ يقال ما نعلمه إمّا أن يتوقف العلم به على اختيارنا وفعلنا أو لا يتوقف، ولا ثالث. فان لم يتوقّف فهوالذي يعبّر عنه بانّه ضروريّ وشأنه أن لايتأتى فيه النظر والاستدلال ولايمكن دفعه عن النفس الابشبهة، وإن توقف على اختيارنا فهوالذي نحصّله بالنظر والاستدلال لاغير، إذلو تصوّر خلاف ذلك لتأتّى منّا أن نحصل علماً بشئ باختيارنا من دون أن ننظر ونستدلّ ومعلومٌ خلافُ ذلك، وقد علمنا أنّ معرفة الله تعالى ليست من القسم

الأوّل لصحّة دخول الشبهة فيها ولصحّة النظر والاستدلال فيها. فإنّ ما نعلمه لا باختيارنا لا يتأتى فيه شيءٌ من ذلك. فتعيّن أنّها تحصل بالنظر والاستدلال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يعرف تعالىٰ بالتقليد علىٰ ماذهب إليه طائفة من الحشويّة وأهل الحيرة؟

قلنا: التقليدُ ليس طريقاً إلى يحصل المعرفة، لأنّه قبول قول الغير واعتقاد مضمونه من دون حجة وبينة، وما هذا حاله لايتميّز فيه الحقّ من الباطل. ولوصرنا إلى التقليد لم يكن تقليد المقرّ بالصانع أولىٰ من تقليد نافيه ومنكره، وكان يجبُ أن يكون اليهود والنصارىٰ وجميع أصناف الكفّار معذورين في تقليدهم أسلافهم وأن تكون عقائدهم معارفَ. ومعلومٌ خلافُ ذلك.

فإن قيل: تقليد المحقّ إنما هو طريق إلى المعرفة لا تقليد المبطل، فلا يلزم ماذكرتموه.

قلنا: وبماذا نميّز بين تقليد المحقّ وتقليد المُبطل؟ إن قيل: بتقليد آخر، تسلسل؛ وإن قيل بالنظر في الدليل، قلنا: فقد ثبت أن المعرفة لاتحصلُ إلّا بالنظر في الدليل وأنّ طالبَ المعرفة لاغنيَة له عن النظر والاستدلال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يعرف تعالى بتعليم المعلّم الصادق علىٰ ما يذهب إليه الباطنيّة؟

قلنا: جوابُ هذا قد سبق: وهو أنّه بماذا نعلم صدق المعلّم؟ إن قالوا: بمعلّم آخر، تسلسل، وإن قالوا: بالنظر والاستدلال، قلنا فقد ثبت أنّ المعرفة لاتحصل من دون النظر والاستدلال.

ثمّ يقال لهم: إذا ارجعتم إلى أنّ صدق المعلم إنّما يعلم بالنظر والاستدلال فما الذي يدلّ على صدقه؟ فلا بدّ من أن يقولوا: إنّه المعجز الظاهر عليه، فتقول: والمعجز إنّما يدلّ على ذلك بعد أن يعلم أنّه من فعل الله الحكيم الذي لايجوز عليه تصديق الكذّاب. فعلىٰ هذا مالم يسبق العلم بالله وحكمته، لايعلم، صدق

من أظهر عليه المعجز، فكيف يعرف الله تعالى بصدقه، وهل هذا إلّا إيقاف كلّ واحد من العلمين على الآخر، فلا يحصلان ولا واحدٌ منهما.

فإن قيل: إذا لم يكن التعليمُ طريقاً إلى تحصيل المعرفة فلماذا تدرسون وتتدرّسون وتعلّمون وتتعلّمون وتصنّفون الكتب وتحثّون على قراءتها ودرايتها، وهل هذا إلّا مناقضةٌ منكم وتعليمُ أنّه لايجوز الاشتغال بالتعليم!

قلنا: هذاالذي ذكرتموه هل هو إلّا نظرواعتبار واستدلال، لأنكم تقولون لولم يكن التعليم حقّاً لما اشتغلتم بالتعليم وتلزمون خصومكم المناقضة، وإلزامُ المناقضة ضربٌ من ضروب النظر والاستدلال؛ إذ هواستدلال على فساد مذهب الخصم بلزوم المناقضة فيه، فهل أثمر استدلالكم هذا لكم علماً ومعرفةً أم لا؟ إن قالوا: لا، قلنا: فقد أبطلتم معنى الكم، وإن قالوا: نعم، فقد أبطلوا مذهبهم في أنّ النظر والاستدلال ليس طريقاً إلى المعرفة، وظهر أنّهم هم المناقضون في هذا القول. فهذا معارضة صحيحة لهم.

ثمّ نقول في الجواب: إنّ اشتغالنا بماذكروه من التدريس والتدرّس والتعليم والتعلّم ليس هوليحصل العلم بمجرّد قول المدرّس والمعلّم، وإنّما هو تسهيل الطريق والتنبيه على الأدلة، فقول المدرّس وتصنيف المصنّف وما أودعه الكتّاب ينبّهنا على الدليل ويسهّل طريقنا إلى التوصل إليه فإن نحن نظرنا علمنا، وإن لم ننظر لم نعلم بمجرّد قولهم الحقّ فبطل قولهم.

يزيد ماذكرناه وضوحاً أنّا لانراعي صدق المدرّس والمصنّف كما تراعون أنتم صدق المعلّم، وعلى هذا قد يتعلّم ويقرأ متعلّم من طائفة عند مدرّس من طائفة أُخرى، ولا شكّ في أنّ هذا بخلاف ماتذهبون إليه.

فإن قيل: كيف يعلم المكلّفُ وجوبَ معرفة الله تعالى عليه وهو لايعرف صفة المعرفة على التفصيل، إذ هل تكليفُه المعرفة مع فقد علمه بصفته تعييناً إلّا ملحقاً بتكليف ما لايطاق.

وبيانُ ذلك: إن علم وجوبَ تحصيل المعرفة بأنّ له صانعاً كان عالماً بأنه لايقدر على تحصيل تلك المعرفة المعيّنة، وعلمه بذلك يندرج تحته العلمُ بأنّ له صانعاً فيستثني عن تحصيله ثانياً، إذ لولم يعلم أنّ له صانعاً، لم يتصوّر أن يعلم أنّه يقدر ويمكنه تحصيلُ العلم بأنّ له صانعاً.

والجواب من ذلك أن نقول: إنّ المكلّف وإن لم يعلم صفة المعرفة الواجبة عليه على التعيين فانّه عرفها على الجملة وعرف سببها الذي هو النظر على التعيين، وذلك يغني في إزاحة علّته عن العلم بتعيين المعرفة.

وبيان أنّه يعلمُ المعرفة على طريق الجملة أنّه قد علم ببديهة العقل أنّ النفي والإثبات المتقابلين لابدّ من أن يكون أحدهما حقّاً فيعلّم أن في مقدوره تحصيل العلم بما هو حقّ نفياً كان ذلك الحقّ أو إثباتاً، فيعلم وجوب تحصيل العلم الذي هو متعلّق بالحقّ ولايلزمُ على هذا أن يكون عارفاً بالله تعالى، لعلمه بما ذكرناه وتصوّر أن تكون المعرفة واجبة عليه ويكون مكلّفاً بها، ولا يلزمُ عليه فساد، وتزاحُ علّته بمعرفته بما هو سبب المعرفة على التعيين وهوالنظر في طريق المعرفة.

وتحقيق القول في المسألة أنّه إذا خاف بأحد الأسباب التي تقدّم ذكرها فانّما يكون خوفه من إهمال المعْرفة وتحقيق القول في أنّ له صانعاً وأنّه يستحق ثواباً وعقاباً أم لا، وإذا لم يجد مطمعاً في تحصيل المعرفة إلّا بالنظر خاف من إهمال النظر.

وعند هذا ينكشف أنّ ماذكرناه في وجوب النظر من الوجه الأوّل، راجع إلى الوجه الثاني وأنّه ليس هاهنا وجهان في وجوبه أنّ خوفه من ترك النظر لايتصوّر إلّا بسبب خوفه من تلك المعرفة التي لايرجو تحصيلها إلّا بالنظر، فيخاف من ترك المعرفة أوّلاً، ثمّ يسري خوفه من تركها الى خوفه من ترك النظر وإهماله حيث يطمع في تحصيلها إلّا بالنظر.

وبالجملة التي ذكرناها تبيّن أنّ وجه وجوب معرفة الله تعالىٰ ومعرفة الثواب والعقاب علينا إنّما هو كونها جاريةً مجرىٰ دفع الضرر عن انفسنا، وأنّ مايقوله المشايخ ـ مِن أنّ وجه وجوب المعرفة كونها لطفاً في أداء الطاعات واجتناب المقبّحات ـ تسامحٌ منهم وتساهلٌ. وذلك لأنّ كون المعرفة لطفاً إنّما هو وجه وجوب أن يكلّفنا الله تعالىٰ المعرفة، وليس ذلك وجهاً في وجوب فعل المعرفة علينا، إذ اللطف من حيث هولطف إنّما يجب على المكلّف إذا كان من فعله. وإذا كان من فعل المكلّف فإنّه يجب علىٰ المكلّف الحكيم أن يكلّفه ذلك.

يبيّن ما ذكرناه أنّ اللطف إذا كان من فعلنا فانّما يَجبُ علينا إذا كان لطفاً في أداء واجب أو امتناع من فعل قبيح لما جرىٰ ذلك مجرىٰ دفع ضرر العقاب الذي يستحقّ علىٰ الإخلال بالواجب وارتكاب القبيح، ولايجب علينا ماكان لطفاً لنا في فعل مندوب إليه. لم يحصل فيه هذا الوجه، ومعلومٌ أنّ ما يجب لكونه لطفاً يجب على المكلّف فعله، سواء كان لطفاً في واجب ومندوب إليه.

فإن قيل: لم قلتم إنّ المعارف ليست ضروريّة علىٰ ما يقوله الجاحظ وأصحاب المعارف.

قلنا: قد جرىٰ في كلامنا ماهو جوابٌ عن ذلك، وهو أنّها لوكانت ضروريّةً لما أمكننا دفُعها عن أنفسنا بشبهة، ولما أمكننا النظر في طريقها والاستدلال عليها.

ثمّ نقول لمن يدّعي انّ المعرفة ضروريّة: أتقول: إنّها حاصلة فينا على حدّ علمنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء؟ وأنّ النفي والإثبات المتقابلين يستحيل اجتماعهما، وعلىٰ حدّ علمنا بالمدركات الجليّة؟ أو تقول: بأنّها لاتحصل إلّا عند النظر، ولكنّها مع ذلك ضروريّة؟ إن قال بالأول ظهر مكابرته وعناده،

إذ المعلوم لنا وكلّ عاقل أنّ معرفة الله تعالى لم يحصل فينا كحصول تلك العلوم التي ذكرناها، وإن قال بالثاني قلنا له فقد وافقتنا على أنّه يجب على المكلّف النظر في طريق المعرفة بقي علينا أن نبيّن أنّ المعرفة الحاصلة عند النظر ليست فعل غيرنا، وإنّما هي فعلنا، وهٰذا ممّا سنبيّنه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: لم لا يجوز أن «تقوم المعرفة الضرورية مقام الكسبيّة، فيستغني المكلّف عن النظر والاستدلال؟

قلنا: لو قامت المعرفة الضروريّة مقام الكسبيّة، لوجب أن يفعلها الله تعالى فينا، لانّه المكلّف فاللطف يلزمه.

فإن قيل: إنّما لم يفعلها فينا لعلمه بأنّا نحصّلها بالنظر والاستدلال ونستحقّ بذلك ثواباً ما كنّا نستحقّه لولا نظرنا.

قلنا: فكان يجب أن يفعلها في الكفّار ان لو قامت الضروريّة مقام الكسبيّة، لعلمه تعالى بأنّهم لا يفعلونها فلمّا لم يفعلها فيهم دلّ على انّ المعرفة الضروريّة لا تقوم مقام الكسبيّة.

فإن قيل: كيف تقولون إنّ النظر يجب على جميع المكلّفين؟ وانّه ممّا لا يخلو عن وجوبه عاقل إلى أن يفعله؟ والظاهر أنّ أكثر العوامّ وأهل السواد لا يمكنهم النظر والاستدلال ولا حلّ الشبهات؟ ولا يهتدون إلى شيءٍ من ذلك، فكيف يكلّفهم الله تعالى النظر والاستدلال؟ وهل تكليفهم ذلك إلّا تكليفُ ما لا يطيقونه؟

قلنا: نحن لا نقول بأنّهم كلّفوا النظر في دقائق العلوم وتلخيص العبارات عن الأدلة على ما يفعله المتكلّمون، وإنّما نقول بأنّهم كلّفوا النظر في رؤوس المسائل وأوائل الأدلّة التي يهتدي إليها كلّ عاقل وأن يحصّلوا المعارف بها على طريق الجملة. وإذا ورد عليهم شبهةٌ، فإن هم عرفوا تأثير تلك الشبهة فيما استدلّوا به فهم يتمكّنون أيضاً من حلّها وما هو جواب عنها. فإن فرضنا أنّهم لا يمكنهم

شيئ من ذلك، فمن هذا حاله لايكون مكلّفاً البتة، وإنّما خلق لانتفاع المكلّفين به.

إذا ثبت أنّ النظر واجب، فالذي يدلّ على أنه أوّلُ فعل يجب على المكلّف ممّا لا يخلو مع كمال عقله منه على ماذكرناه هو: أنّ الواجبات منقسمة إلى عقليّة وشرعيّة، وقد علمنا أنّ الشرعيّات متأخّرة عن العقليّات من حيث انّه لايمكننا العلم بصحّة الشرع إلّا بعد العلم بالله تعالى وتوحيده وعدله، والعقليّات تنقسم إلى أفعال وتروك. فالتروكُ نحو الامتناع من الظلم والكذب والعبث والمفسدة لا تردُ على ما ذكرناه، لأنّها ليست أفعالاً، وكلامنا في أوّل فعل يجب على المكلّف والأفعال، نحو ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم، وقد يخلو كثيرٌ من المكلّفين من وجوب ردّ الوديعة وقضاء الدين عليه، بأن لايكون لأحد عنده وديعة ولا في ذمّته دين لأحد.

ثمّ ومن يكون عنده وديعة أو في ذمّته دين فانّما يجب عليه عقلاً ما أودع عنه وهو كامل العقل ثمّ يطالب في الثاني بردّها، فيجب عليه الردّ في الثالث، وكذا إنّما يجب عليه قضاء ما استدانه، وهو عاقل، ثمّ يطالب في الثاني فيجب عليه قضاؤه في الثالث، والنظر يجب عليه في الثاني.

وأمّا شكر النعم فانّه لايخلو من أنّ يكون شكر نعم الله تعالى أو شكر نعم غيره.

وأمّا شكر نعم الله تعالى، فانّما يجبُ عليه من غير شرط إذا عرفه تعالى، فانّه قصد بما فعل به الإحسان إليه وهذا متأخر عن معرفة الله تعالى على ماترى. فأمّا قبل معرفته تعالى فانّه يكفيه أن يضمر وينطوي على أنّه إن كانت هذه المنافع التي تصل إلي من فعل فاعل قصد بها وجه الإحسان فانّه عظيم القدر بذلك، وإنّما أُعظمه في مقابلة تلك النعم وأشكره. ومثل هذا الشرط لا يحصل في وجوب النظر.

وأمّا نعم غير الله تعالى، فأمّا أن يكون نعم الوالدين أو نعم غيرهما من الأجانب، ونعم الأجانب قد يخلو منها أكثر المكلّفين، ونعم الوالدين قد خلا منها كثير من المكلّفين، كالملائكة وآدم وحوّاء، صلوات الله عليهم، وكمن مات والداه قبل تربيتهم له. ثمّ ومن ربّاه والداه فانّه إنّما يعلمُ كونُهما منعمين عليه ووجوب شكره لهما بالسمع وإلّا لو خُلِّيَ وَعَقلَهُ تجوّز أن يكون قصدهما بتربيته دفع الرّقة والحنين الذي يكون لهما عليه عن أنفسهما، لا الإحسان إليه وإذا كان إنّما يعلم وجوب شكرهما عليه بالسمع، فذلك يكون متأخّراً عن وجوب النظر، فتحقّق أنّ النظرَ أوّلُ فعل واجب على المكلّف علىٰ ماذكرناه.

فإن قيل: لم لايجوز أن يكون العلمُ بوجوب النظر المعيّن، أو الإرادة له، أو الخوف الذي يبتني عليه وجوبه أوّلَ فعل يجب على المكلّف؟

قلنا: أمّا العلمُ بوجوبه، فالإنسان ملجأ إليه، فلا يدخل تحت تكليفه، لأنّه قد علم ضرورةً وجوب كلّ نظر بل كلّ فعل يخاف من إهماله وتركه ويرجو زوال مايخافه بفعله، فإذا علم أنّ النظر بهذه الصفة لابدّ من أن يعلم وجوبه ولايبقى له تردّد في فعل هذا العلمُ ما هذا إلّا كمن يعلم أنّ الغيار زيُّ أهل الذمّة وسمتُهم ثمّ رأىٰ شخصاً وعليه الغيارُ فانّه لايمكنه أن لايظنّ انه من أهل الذمّة.

وأمّا الخوفُ الذي يقف عليه وجوب النظر، فانّه شرطٌ في وجوب النظر إن حصل وجب النظر، وإن لم يحصل لم يجب ولايجب عليه تحصيله، كالنصاب في وجوب الزكاة، ثمّ وهو ملجأ إلى هذا الخوف عند سبب من أسبابه.

فامّا إرادة النظر فإن كان المرجع بها إلى الداعي فهو ملجأ أيضاً إليه، لأنّه عالم بوجوبه عند الخوف وإن كان المرجع بها إلىٰ معنى زائد علىٰ الداعي علىٰ ما يذهب إليه الشيوخ البصريّون فانّه ليس لها وجه وجوب من حيث أنّ النظر جنس الفعل، وجنس الفعل بمجرّده لايحتاج إلى الإزاحة. وإذا لم يحتج النظر

إلى الإرادة فلايكون للإرادة وجه وجوب فلا تكون واجبة. فإذا لم تكن واجبة كيف يجوز أن يقال: هلا كانت هي أوّل الواجبات.

وقد تحرّز سيّدنا المرتضى علم الهدىٰ ـ رضي الله عنه ـ عن إرادة النظر في أوّل الذخيرة بأن قال: «أوّل فعل مقصود يجب على المكلّف الكامل العقل»، وفي هذا تسليم وجوب إرادة النظر. وقد ذكر شيخنا أبوجعفر قدّس الله روحه: أنّه رضي الله عنه ـ يعني السيّد ـ كثيراً مّا كان يقول في تدريسه: «إنّا لا نحتاج إلى هذا التحرّز من حيث انّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه وكان مخلّى بينه وبين الإرادة، فانّه لابدّ من أن يريده، فلا يتناول هذه الإرادة التكليف والحال ماوصفناه، فلانحتاج إلى التحرّز منه». وهذا ممّا يمكن أن يقال عليه: إن عند المشايخ المثبتين للإرادة أنّ الداعي الذي يدعو إلى الإرادة هو بعينه الداعي إلى المراد وليس للإرادة داع مفرد على حياله إذا كان كذلك. فلوكان العاقل مُلجا إلى إرادة النظر لكان ذلك باعتبار أنّ داعيه إليها لم يعارضه صارفٌ ولوكان كذلك لكان ملجأً إلى فعل النظر أيضاً كما كان ملجأً إلى إرادته، لأنّ الداعي واحد وهو داعي الإلجاء على ماقالوه.

فإن قيل: لم لايجوز أن يكون ملجأً إلى الإرادة؟ وإن لم يكن ملجأً إلى النظر من حيث انّ في مقابلة دعوته إلى النظر صارفاً وهو علمه بلحوق المشقّة في فعل النظر، وهذا الصارف لايحصل في فعل الإرادة لأنّه لامشقّة في فعل إرادة النظر. فعلىٰ هذا لايمتنع أن يكون ملجأً إلى الإرادة ولايكون ملجأً إلى النظر وإن كان الداعي إليهما واحداً.

قلنا: إذا كان الداعي إلى الإرادة هوالداعي إلى المراد وكان دعوته إلى الإرادة تبعاً لدعوته إلى المراد، فمتى ضعفت دعوته إلى المراد لمعارضة صارفٍ له، وجب أن تضعف دعوته أيضاً إلى الإرادة وإلّا بطل القول بأنّه إنّما يدعو الى الإرادة تبعاً لدعوته إلى المراد.

يبيّن ما ذكرناه أنّ أحدنا إذا علم انّ له في تناول طعام مخصوص لذّة، ودعاه هذاً العلمُ إلى تناوله وإلى إرادة تناوله تبعاً، على ما يقوله القوم، ثمّ فرضنا أنّه علم أو ظنّ أنّ في الطعام سُمّاً، فصرفه هذا العلمُ أو الظنّ عن تناوله؛ فلا بدّ من أن يصرفه عن إرادة تناوله. وهذا معلومٌ موجودٌ من النفس، إذ لايمكن أن يقال: هو متردّد الدواعي في تناول الطعام، ولكنّه مريدٌ جزماً لتناوله. وما أعتلّ به السائلُ قائم هاهنا، لأنّ المضرّة التي علمها بوجود السمّ في الطعام إنما هو في تناول الطعام لا في إرادة تناوله كما في مسألتنا أنّ المشقّة إنما هي في فعل النظر لا في إرادته.

فإن قيل: فما تقولون فيما يقدّر من دخول إنسان زرعَ غيره أو جلوسه على صدر غيره ليقتله، قبل كمال عقله ثمّ بلوغه وكمال عقله في تلك الحالة؟ أتقولون بأنّه يجبُ أن ينظر أوّلاً ثمّ ينزل عن صدر الغير أو يخرج من الزرع؟ فهذا قبيح شنيع، أو تقولون بأنّه يجب عليه الخروج والنزول ثمّ الاشتغال بالنظر؟ فهذا يقدح في قولكم إنّ النظر أوّلُ فعل يجب على المكلّف، ولا يمكنكم أن تقولوا: إنّ الواجب عليه إنما هو الامتناع من الإضرار والمرجع به إلى أن لايفعل فلا يتوجّه على قولنا، وذلك لأنّ النزول والخروج فعلان.

قلنا: إن اتفق مثل هذا فانّه يجب أن ينظر بقلبه ويخرج بجارحته، أو ينزل عن صدر الغير فلا يلزم تقدّم فعل في الوجوب على النظر ثمّ وقد قيّدنا قولنا في النظر بأنّه أوّل فعل يجب على المكلّف ممّا لا يخلو مع كمال عقله منه، فلا يتوجّه عليه ماذكره السائل، لأنّ هذا ممّا قد يخلوا لعاقل منه، بل ربما لم يتفق هذا قط وإنّما هو أمر مقدّر.

فإن قيل: قد جرى في كلامكم أنّ النظر يجب على العاقل في ثاني حال كمال عقله، فلم قلتم ذلك؟ وهلاّ جوزتم أن يتراخى وجوبه عن الثاني إلى الثالث أو الرابع؟ بأن يتراخى سبب خوفه.

قلنا: هـذا لا يجوز. وذلك لأنّـه يؤدّي إلى أنّ يفوت المكلّف لطفُ المعرفة في الـوقت الذي يمكن حصولها فيه، وذلك يقدح في إزاحة علّته، فلا يجوز ما ذكره السائل.

فإن قيل: يلـزمكم على قـولكم أنّ الله تعالى كـلّفنا اكتساب المعارف من طريق النظر والاستدلال إشكالٌ، وهو: أنّه إدا كانَ مكلّفاً باكتساب المعارف من طريق النظـر والاستدلال، ومعلومٌ أنّه لايمكنه اكتسابها من هذا الطريق إلّا في زمان ومهلة إمّا طـويل أو قصير، بحسب ذكاء الـناظر وبلادتـه وقوّة فهـمه وضعفه؛ وجَبَ أن يمهلـه الله تعالى ذلك الزمان وزمانـاً زائداً على ذلك ليحصل للمعارف حظّ الدعوة إلى أداء الطاعات واجتناب المقبّحات وإلّا لم يكن مُزاحَ العـلة. فما تقولـون لوقصـرّ في النظـر الاوّل كالنظـر في طريـق إثبات الأعراض أيكون مكلّفاً في الثاني بالنظر في حدوثها؟ فـهذا تكليفٌ بما لا يطيقه: فلا يجوز أن يكون مكلّفاً بـالنظر في طريق إثبـات الأعراض، فيلزمكم أن يـزيدالله تعالى في مهلته، لأنّـه انّما كلّفه النظـر في طريق إثبات الأعراض ليرتّب عليه النظر في طريق حدوثها. وكذا الـنظر في طرق المسائل التي بعدها، ليصل بذلك إلى ماهو لطف لـه، وهـذا يقتضـي أن يمهلـه الله تـعالى أبداً لـوقصـر أبداً، فما حـلّ هذا الإشكال.

قلنـا: نحن نـبين كيفـيّة تـكليـف الله تعـالى له النظـرَ في أدلّة هـذه المسائل وترتيبه، ثـمّ نبني عليه حـلّ هذا الإشكال، فنـقول: إنّ الله تعالى كلّفه أن ينظر في طريق هـذه المسائل مترتـبةً على الـوجه الذي يصـحّ بمعنـى أنّ وقت تكليـفه تعـالى واحد ولكـن تعلّق تكـليفه بحدوث هـذه الأنظار في أوقاتها المترتّبة،لا أنّه كلّـفه أوّلاً النظرَ في طريـق إثبـات الأعـراض فحسب، ثـمّ لـمّا بـلغ إلى الوقت الـثـاني تجدّد تكليـفٌ آخـر مـتعلّق بالـنظْـر في طريق حدوث الأعراض، بل في الوقـت الأوّل كلّـفه النظـرين في وقـتيها. وكذا القول في سائـر أنظاره الـباقية.

وهذا كما نقوله في تكليف الله تعالى إيّانا الصلاة وخطابه تعالى لنا بها في أنّه لمّا نزل قوله: «أقيموا الصّلاة»[1] عنانا في ذلك الوقت على أنّ نأتي بالصلاة في هذه الأوقات.

فعلى هذا نقول: المقصر في النظر الأوّل لا يخلو من أن يقتصر تبارك وتعالى في تكليفه على التكليف الأوّل أو يستأنف تكليفه. فإن اقتصر به على التكليف الأوّل فانّه يكون في الوقت الثاني مكلّفاً بالنظر في طريق حدوث الأعراض باعتبار استمرار حكم تكليفه الأوّل عليه، لا بمعنى أن يتجدّد عليه تكليف آخر ما كان من قبل.

أمّا قول السائل: «كيف يكون مكلّفاً بالنظر في طريق حدوث الأعراض وهو متعذّر عليه؟»، فجوا به أنّه أتى في ذلك التعذّر من قبل نفسه وقد كان متمكّناً منه، وحاله كحال من بلغ آخر وقت الصلاة ولم يصلّ وهو غير متطهّر وبلغ تضيّق الوقت إلى حدّ لو اشتغل بالتطهّر لخرج الوقت، في أنّه لا خلاف، في أنّه مكلّف بأداء الصلاة المشروعة في ذلك الوقت مع تعذّرها عليه لما كان أتى في ذلك التعذّر من قبل نفسه وتكليفه أداء الصلاة في ذلك الوقت إنّما هو باعتبار استمرار حكمه الأوّل عليه لا لأنّه تجدّد عليه خطاب وتكليف في ذلك الوقت. فعلى هذا لا يلزم أن يزيد الله تعالى في مهلة هذا المقصر. وإن لم يقتصر في تكليفه على التكليف الأوّل وإستأنف عليه التكليف من الأوّل، وجب أن يزيد في مهلته، ولكن استئناف التكليف عليه غير واجب، فلا يجب إمهاله أبداً، فاتدفع الإشكال.

فإن قيل: كيف لا يكون مكلّفاً بالنظر في طريق إثبات الأعراض، والأسباب المخوّفة من ترك النظر ثابتة فيه.

---

(١) البقرة: ٤٣.

قلنا: إذا لم يرد الله تعالى استئناف التكليف عليه صرف أسباب الخوف عنه حتّى لايلزم تكليفه.

فإن قيل: لم قلتم إنّ النظر يولّد العلم؟ وإنّ حصول العلم عنده واجب على طريق التوليد والتسبيب؟ فقد وعدتم ببيان ذلك.

قلنا: بيان ذلك أنّ حصول العلم عند النظر الصحيح واجب ويقلّ بقلّته ويكثر بكثرته، فلولا انه متولّد عنه لما وجبت هذه القضيّة فيه، وبمثل هذه الطريقة علمنا أنّ الإصابة متولّدة عن الرمي والألم متولّد عن الوهي، ومعنى قولنا: «يقع العلم بحسب النظر» أنّ العلم يحصل بمدلول الدليل الذي ينظر الناظر فيه لابمدلول آخر، وعنينا بقولنا: «يقلّ بقلّته ويكثر بكثرته» الأنظار المختلفة في الأدلّة المختلفة، لأنّ أحدنا إذا كثر نظره في الأدلة المختلفة كثرت علومه بمدلولاتها، وإذا قلّ نظره في الادلة قلّت علومه؛ وعنينا بـ «النظر الصحيح»، أن يكون واقعاً في الدليل على الوجه الذي يدلّ، كأن ينظر في أنّ الجسم لا يخلو من حوادث لها أوّلُ ثمّ يرتّب علمه هذا على علمه بأنّ مالا يخلو من حوادث لها أوّل هو محدث، فانّه عند ذلك يعلم حدوث الجسم من حيث وقع نظره هذا في الدليل على الوجه الذي يدلّ، فكان صحيحاً. بخلاف مالوضمّ إلى علمه الذي وصفناه علمه بأنّ الشمس طالعة مثلاً، لأنّ هذا لايكون نظراً صحيحاً من حيث لم يتعلّق هذا النظر بالدليل على الوجه الذي يدلّ فلم يولّد علماً به.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنّما يحصل عند نظرنا العلم لقوّة دواعينا إلى فعله لامن حيث انّ النظر ولّده فقد علمنا أنّ مايقوى دواعينا إليه يجب وقوعه بحسب دواعينا.

قلنا: فرقٌ بينَ وقوع العلم عند النظر الذي وصفناه وبين وقوع مايقع منا مبتدأً لقوّة دواعينا إليه. وذلك لانّا إذا جرّبنا أنفسنا فيما نفعله لقوّة الدواعي،

وجدنا من أنفسنا مكنة أن لانفعله، وإذا جرّبناها في الامتناع عند نظرنا الصحيح، فانّا لانجد من أنفسنا مكنة الامتناع من العلم، ألا ترىٰ أنّ من علم أنّ الدخان لايكون إلّا من نار في وقود، ثمّ رتّب عليه علمه بأنّ في موضع دخاناً من غير شك وريبٌ ثمّ أراد تجربة لحاله أن لايعلم أنّ ثمّ ناراً، فانّه لايمكنه الامتناع من هذا العلم، فعلمنا بهذا أنّ وقوع العلم عند النظر الصحيح ليس علىٰ طريق الابتداء.

فإن قيل: فمخالفوكم ينظرون في أدلتكم كنظركم ولا يحصل لهم العلم، فلوكان النظر مولّداً لعلم لوجب حصول العلم لهم.

قلنا: لهم: غير مسلّم أنّهم ينظرون كنظرنا، إذا لونظروا كنظرنا لحصل لهم العلمُ كحصوله لنا. ألا ترىٰ أنّ راميين إذا رميا في سمت واحد فأصاب أحدهما الغرض وأخطأه الآخر، فانّا نعلم أنّ المخطئ منهما أخلّ ببعض شروط الإصابة، وإلّا أصاب كصاحبه وإن لم نعلم ذلك الشرط على طريق التعيين.

ثمّ نقول: إنّما لم يحصل للمخالف العلم من حيث انّه لم يعلم مقدّمات دليلنا أولم يرتبه الترتيب الصحيح. مثلاً إذا فرضنا المخالف لنا في حدوث الجسم، فهو إمّا أن لا يسلّم إثبات الأعراض أولا يسلّم حدوثها أو لايسلّم استحالة خلوّ الجسم منها أو لايسلّم أنّ لها أوّلاً. فأمّا إذا سلّم هذه الأُصول، فلايمكن أن لا يحصل له العلم بحدوث الجسم.

ثمّ نقول لمورد هذا الكلام إن أورده محتجّاً مستدلاً به علينا: أعلِمتَ بالاعتبار الذي ذكرته شيئاً، أو ما علمت به شيئاً؟ إن قال بالثاني ـ وهو انّه ماعلم به شيئاً ـ بطل احتجاجه واستدلاله، وإن قال بالأوّل ـ وهو أنّه علم به شيئاً ـ بطل مذهبه في أنّ النظر لايولّد العلم وناقض في قوله.

فإن قيل: لم قلتم إنّ الاعتقاد الحاصل عن النظر في الدليل علم؟ وفي الناس من ذهب إلىٰ انّه لاعلم إلّا الضروريّ؟ وأنّ مايفضي إليه النظر لايكون علماً؟.

قلنا: قول من يقول ذلك باطل. وبيانه أنه نقول له: علمك الذي ادّعيته بأنّ الحاصل عند النظر ليس علماً هو علم ضروريّ أو استدلالي؟ إن قال ضروريّ، قلنا قولك هذا ليس بأولى من قول من يقول: «أنا أعلمُ ضرورةً أنّه علم»، بل قوله أقربُ في العقل من قولك. لأنّ من يقول: إذا علمتُ أنّ الدخان لايكون إلّا من نار وعلمتُ دخاناً في موضع معيّن فاعتقدتُ أنّ ثمّ ناراً أنا أعلمُ ضرورةً أنّ اعتقادي هذا علم»، يكونُ قولُه أقربَ في العقل من قول من يقول: «أنا أعلم ضرورةً أنّ ذلك الاعتقاد ليس علماً». وإن قال: «أعلم ذلك استدلالاً»، قلنا فقد أقررتَ بأنّ النظر والاستدلال يحصل عنده العلم وأبطلتَ مذهبك في أنّ الحاصل عن النظر في الدليل لايكون علماً. وبهذا[1] نجيب كلّ من احتجّ وتمسّك بشبهة في أنّ النظر لايولّد العلم بأن نقول: نظرك واستدلالك هذا هل أثمر لك علماً بما تقول أم لا، إن قال: فما اثمرلي علماً، فقد أبطل متمسّكه وحجّته، وإن قال: نعم أثمرلي علماً، أبطل مذهبه وظهرت مناقضته.

فإن قيل: فما جوابُ المسترشد إذا قال: بم أعلمُ أنّ الاعتقاد الحاصل عند النظر علمٌ؟

قلنا: بأن يعلمُ أنّه متعلّق بدخول معيّن في جملة معلومة، و بأنّ العين المطابقة لجنس لها من الحكم ماهو لازم للجنس، وذلك لايكون إلّا علماً، وهذا معلومٌ ضرورةً.

فان قيل: بم تبطلون قول الجاحظ: إنّ العلم إنّما يحصل عند النظر بإيجاب الطبع له؟

قلنا: الطبع الذي قاله لايخلو من أن يُعنى به كون الحيّ ناظراً في الدليل أو شيئاً آخر. إن عُني به الأوّل فهوالذي نقوله وإنّما يؤول خلافه إلى العبارة، وإن

---

(١) م: وهذا.

قال بالثاني، قلنا: حصول العلم عند النظر معلوم و وقوعه بحسبه وكونه تابعاً لشيء آخر، غير معلوم بل ولامظنون، فكيف نقطع تعلّقه عمّا علمناه واقعاً بحسبه وتعلّقه بما لانعلمه تابعاً له؟

فإن قيل: قولكم: «إنّ اعتقادَنا في ضرر بعينه علمناه ظلماً أنّه قبيح هو علمٌ لدخوله في الجملة التي علمناها ضرورةً، وهو أنّ ما اختصّ بصفة الظلم فهو قبيح. واستدلالُكم بذلك على انه علمٌ يشعرُ بأنكم تعلمون قبح الضرر المعيّن بعلم مجدّد واقع عقيبَ النظر، وهذا غير صحيح. وذلك لأنكم إذا علمتم قبح كلّ ما اختصّ بصفة الظلم فانّه يدخل تحت هذا العلم قبحُ هذا المعيّن وغيره ممّا يكون ظلماً، فلاتحتاجون إلى علم مجدد تعلمون قبح هذا المعيّن.

قلنا: هذا سؤال من يظنّ بنا[1] أنّا إذا قلنا: «نعلمُ قبح ما اختصّ بصفة الظلم على الجملة»، فانّما علمنا ذلك من طريق الاستقراء وإن أتينا على جزئيّات الظلم فوجدناها قبيحة فحكمنا عند ذلك بأنّ كلّ ما اختص بصفة الظلم فهو قبيح. وليس كذلك، وذلك لأنّ هذا العلم ما حصل فينا من طريق الاستقراء، وإنّما هو علم بأنّ جنس الظلم يلزمه القبح والعلم بالجنس لا تعلّق له بمعيّن ولابمعيّنات لاقليلة ولا كثيرة. فإذا كان كذلك فلايكون له تعلّق بهذا المعيّن. والذي تجدّد لنا هاهنا إنّما هو علم متعلّق بقبح هذا المعيّن وابتنى على علم آخر، بانّ هذا الضرر المعيّن ظلم، فكيف يكون قبح هذا الظلم المعيّن معلوماً بالعلم الأوّل بلى لسهولة حصول العلم بقبح هذا الضرر المعيّن عند العلم بأنّه ظلم وترتّبه على العلم الأوّل الذي هو علم بقبح مااختصّ بصفة الظلم وقربه من الوقوع ربما يظنّ أنّه معلوم بالعلم الأوّل، ولهذا قال المنطقيّون أنّه موجود في العلم الأوّل بالقوّة.

---

(١) ج: هنا.

فإن قيل: قولكُم لمن ينازعكم في كون النظر مؤدياً إلى العلم ويأتي بشبهة في ذلك: «إنّك مناقضٌ في قولك هذا، لأنّه إفساد النظر بالنظر» ينقلبُ عليكم في تصحيحكم النظر بالنظر بأن يقال لكم: بم عرفتم صحّة النظر؟ عرفتموها ضرورةً أو استدلالاً، وادّعاء الضرورة غيرممكن، للزوم أن يشترك العقلاء فيه، ولإمكان أن يقول منازعكم: «أعلم ضرورة فسادَه»، فلا بدّ من أن تقولوا: علمناه بنظر، وهذا هو تصحيح النظر بالنظر، فتكونون قد دخلتم فيما عبتم على خصومكم.

قلنا: أوّل ما نقول على هذا السؤال: إنَّ تصحيح النظر بالنظر ليس كإفساد النظر بالنظر من حيث انّ إفساد النظر بالنظر مناقضة على ما بيّناه، إذ فيه أنّي علمتَ بالنظر أنّ النظر لايثمر علماً، وهذا على ماترى مناقضة صريحة، وهذه المناقضة غير متوجّهة على تصحيح النظر بالنظر، إذ ليس فيه نفي ما أثبت ولا إثبات مانفي، وهذا هو المناقضة.

فإن قيل: وهب أنّ هذه المناقضة لا تلزمكم، ولكن قولكم هذا يفسد من وجه آخر، وهو انكم إذا صححتم نظراً بنظر، فُبم تعلمون صحّة النظر الثاني؟ فلا بدّ من أن يقولوا: نعلمه بنظر آخر، وكذا في النظر الآخر فانّه إنّما يعلم صحّته بنظر آخر، فيتسلسل أو ينتهي إلى نظر لا تعلمون صحّته، فإذا كان آخر الأنظار لايعلم صحّته فما انبنى عليه من الأنظار الأُخر لا تعلم صحّته، لأنّ صحّته مبنيّة على صحّة النظر الأخير، فيلزمكم أن لا تعلموا صحّة شيءٍ من الأنظار.

قلنا: قد نعنى بصحّة النظر حسنه، وقد نعنى به إفضاءه إلى العلم، أمّا صحّته بالمعنى الأوّل فنعلمها ضرورةً على ماسبق في كلامنا هذا من أنّ العاقل يعلم حسن تأمّله ونظره عند اشتباه الامور والتباسها. وأمّا صحّته بالمعنى الثاني، وهو كونه مفضياً إلى العلم، فنعلمها بحصول العلم عنده وإنّما نحكم بصحّته بهذا المعنى عند حصول العلم عنده. كما أنّا إنّما نعلم كون الإدراك طريقاً إلى العلم

بحصول العلم عنده وبحسبه. وكذا في الأخبار المتواترة وكونها طريقاً إلى العلم. فإذا قيل: وبم عرفتم حصول العلم عند النظر؟ أشرنا إلى ما تقدّم من كلامنا وهو التجربة الحاصلة فيه.

فإن قيل: فبم تجيبون من يسألكم عن جنس النظر؟ وانّه هل هو مفضٍ إلى العلم أم لا؟ من دون إشارة إلى نظر معيّن.

قلنا: جوابه أن نقول: أنا لانقول إنّ جنس النظر مطلقاً يفضي إلى العلم، وإنّما نقول إنّ النظر الصحيح هو مفضٍ إلى العلم.

فإذا قيل: وما معنىٰ كونه صحيحاً؟ ثمّ لم قلتم إنّه يحصل عنده ماهو علم؟

قلنا: نعني به ترتيب علوم ترتيباً مخصوصاً وهو بأن يكون بعضها متعلّقاً بالبعض بأن يكون كلّ واحد من العلمين متعلّقاً بوصف مشترك بين معلوميها، كعلمنا بأنّ الجسم لايخلو من حوادث لها أوّل وعلمنا الآخر وأنّ مالا يخلو من حوادث لها أوّل فهو محدث. ألا ترىٰ أنّ نفي الخلوّ من حوادث لها اوّل وصف تعلّق به العلمان وهو مشترك بين معلوميها، وبيان أنّ الاعتقاد الحاصل عند هذا الترتيب علمٌ هوأنّه اعتقاد لثبوت مثل الحكم اللازم في العامّ للخاصّ الداخل تحته، ولزوم مثل ذلك الحكم الذي لزم العامّ للخاصّ معلوم ضرورةً.

فإن قيل: قد جرىٰ في كلامكم أنّ النظر والاستدلال المرجع بهما إلى ترتيب علوم مخصوصة فلم قلتم ذلك؟

قلنا: لأنّا هكذا نجد من أنفسنا إذا نظرنا واستدللنا، لأنّا عندما ننظر نجد من أنفسنا كأنّا نعتمد باطننا من ناحية الصدر إلى مافي داخل الدماغ فنستحضر علوماً ونرتّب البعض منها على البعض يزيدُ ماذكرناه وضوحاً أنّه إذا سئل الناظر الذي استدلّ بدليل علىٰ مدلول عن كيفيّة استدلاله واجتهد في أن يبيّنُ لسائله كيفيّة نظره واستدلاله، لايأتي بمثل ماذكرناه.

فإن قيل: كيف تقولون في النظر في الشبهة أهو مولّد الجهل أم ليس بمولّد؟

قلنا: قد ذكر القاضي أنّه لايولّد الجهل، وإنّما الجهل شيءٌ يفعله المتمسّك بالشبهة ابتداءً، إذ لاعلقةً بين الشبهة وبين المجهول.

ولقائل أن يقول: النظر في الدليل إنّما ولد العلم، لعلم الناظر بتعلّق الدليل بالمدلول حتى لوتعلّق الدليل بالمدلول ولم يعلم الناظر تلك العلقة لم يولّد نظره العلم. والمتمسّك بالشبهة قد اعتقد أنّ بين من تمسّك به من الشبهة وبين المجهول علقةً وجزم على ذلك الاعتقادوإذا كان كذلك وجب أن يولّدنظره فيها الجهل.

يبين ما ذكرناه أنّ من اعتقد أنّه تعالى موجود، ورتّب اعتقاده هذا على اعتقاده الجازم بأنّ كلّ موجود يصحّ أن يرىٰ، لابدّ من أن يعتقد أنّه تعالى يصحّ أن يرىٰ، ولايمكنه الانصراف عن هذا الاعتقاد إلّا بأن يضطرب عنده أحد الأصلين. أمّا اعتقاد وجوده أو اعتقاد أنّ كلّ موجود يصحّ أن يرى أمّا مع جزمه على الاعتقادين يستحيل أن لا يعتقد صحّة كونه تعالى مرئيّاً.

فإن قال: فما بالنا ننظر في شبه المخالفين ولا يحصل لنا الجهل الذي حصل لهم.

قلنا: لأنّا نعتقد تعلّق تلك الشبهة بالمجهول، وبيانه في المثال الذي ضربناه أنا لا نعتقد أنّ كل موجود يصحّ أنّ يرىٰ بل نعلم خلافه، فكيف يصحّ أن يقال: نظرنا في شبههم، كنظرهم.

إلّا أنّه يتوجّه على هذا إشكال، وهو أنّه إذا كان في الأنظار مايولّد الجهل فالناظر قبل أن يولد نظره العلم يجوز أن يولّد الجهل، فيلزم علىٰ هذا قبح الأنظار، وقد ادّعيتم أنّا نعلم حسن الأنظار ضرورةً.

وحلّ الإشكال علىٰ ماذكره صاحب «الفائق» أنّه لابدّ من أن يخطر الله تبارك وتعالى ببال الناظر ما يجعله مضطرباً في شبهته، فيمنع اضطرابه ذلك من توليد نظره الجهل، فعلىٰ هذا من ينظر في شيءٍ عند اشتباه أمر عليه ولا يكون مضطرباً فيما ينظر فيه، فانّه يعلم حسنه ويسلم علمه بحسنه ويأمن من توليد نظره الجهل، وهذا قريب.

القول في الخاطر

لمّا ذكرنا وجوبَ النظر وأنّ جهةَ وجوبه الخوفُ من إهماله وتركه والرجاءُ لزوال ما يخاف منه بفعله: ضررُ العقاب، وأشرنا إلى أسباب هذا الخوف والرجاء، وقلنا إن من جملتها إخطار الله تعالى ببال المكلّف ما يخوّفه من ترك النظر ويرجّيه زوال ما يخافه بفعله؛ وجب أن نبيّن حقيقة الخاطر وما يتضمّنه، وقد اختلفوا فيهما.

فحكي عن أبي عليّ أنّه اعتقادٌ أو ظنّ، وذهب أبوهاشم إلى أنه كلام خفيّ يفعله الله تعالى أو ملكٌ داخِلَ سمع المكلّف، كالوسوسة وكما يكلّم المرءُ نفسه.

فأمّا ما يتضمّنه، فانّ أبا عليّ لم يوجب التنبيه على أمارة الخوف بل قال: يكفي أن يخطر الإنسان ويلقى إليه: لانأ من إن لم ننظر ان نستحقّ العقاب، ولكنه أوجب التنبيه على مراتب الأدلة وأمّا أبوهاشم فانّه قال: لابدّ من أن يتضمّن الخاطر أمارة الخوف من ترك النظر، لأنّ الخوف من دون أمارة يكون من جنس خيالات أصحاب الجنون والسوداء فلا يكون له حكم، ألا ترى أنّ العاقل لا يخاف من سقوط حائط محكم مستقيم غير مائل، وإنّما يخاف من سقوط المائل من الحيطان. فعلى هذا إنما يخافُ العاقلُ ضررَ العقاب في ترك النظر ويرجو عدمَ ضرر العقاب بفعل النظر خوفاً ورجاءً معتدّاً بهما، بحيث يكونُ لهما

حكمٌ إذا كان خوفُه ورجاؤه حاصلين عند الأمارة.

فيجبُ أن يتضمّن الخاطر التنبيه علىٰ أماراتِ ثبوت الصانع، وأمارةِ استحقاق العقاب منه إن لم ينظر وفعل مايسخطه، وأمارةٍ عندها يرجو زوال الخوف بالنظر ليخاف من ترك النظر.

وأمارة استحقاق العقاب على القبيح والإخلال بالواجب هي استحقاق الذمّ عليهما، لأنّ مايستحقّ عليه الذمّ مع انّه موذٍ مضرّ لايؤمن أن يستحقّ عليه ضرر زائد هوالعقاب.

وأمارةُ إثبات الصانع هي آثار الصنعة الظاهرة في العالم التي يستدلّ بها عليه تعالى. فهي قبل الاستدلال بها أمارات لائحة لإ ثبات الصانع جلّ وعزّ، إذا العقل يقضي في تلك الآثار بأنّ الأرجح أن يكون لها صانع ومدبّر.

وأمارة زوال الخوف بالنظر هي ماقد استقرّ في العقل من أنّ الإنسان بالبحث والفحص والتفكّر يكون أقرب إلى الاطلاع والوقوف على حقائق الأُمور.

وأوجب أبوهاشم التنبيه علىٰ هذه الأمارات، ولكنّه لم يوجب التنبيه علىٰ مراتب الأدلّة، على ما أوجبه أبوه أبوعليّ، قال: لأنّ الإنسان بكمال عقله يعلم أنّ معرفة الصانع بأن تستدرك من الصنعة أولىٰ من أنّ تستدرك من الحساب والهندسة، فإذا خطر بباله الصانع للعالم جوّز أن يكون له صانع وغلب علىٰ ظنّه ذلك لما يرىٰ من آثار الصنعة، ويتلو هذا خوفه أن يكون قد أراد منه شيئاً وسخط منه شيئاً وأنّه يستحقّ أن يعاقبه علىٰ مايسخط لعظيم إنعامه عليه ويعلم أنّه إذا علم أنّ له صانعاً يجازيه على القبيح والإخلال بالواجب كان أبعد منهما خوفاً من المضرّة، وقد علم أنّ معرفة الصانع بأن تطلب وتستدرك من طريق صنائعه وأفعاله أولىٰ من أن تطلب من طريق آخر كهندسة أو حساب. فعند ذلك يخاف من ترك النظر ويعلم وجوبَ أن ينظر فيما يراه من آثار الصنعة

وتحقق به أنّها هل هي محدثة مصنوعة فتفتقر إلى صانع، أم هي قديمة موجودة بذاواتها مستغنية عن موجد وصانع.

ثمّ ينقله عقله من مرتبة إلى مرتبة، كأن يقول له: وإذا عرفت أنّ لها صانعاً وموجداً فهل هو فاعل مختار مؤثّر على طريق الصحّة؟ ليكون له رضا فيطلب، وسخط فيتجنّب؟ أو هو موجب لايتصوّر فيه رضا ولاسخط. ثم يقول: وهل هو عالم فيعلم ما أقدم عليه وما امتنع منه فيجازيني بحسب مايعلمه، منّي من الإقدام والإحجام. وهكذا ينقله إلى مرتبة مرتبة، فهذه أُمور يتبع بعضها بعضاً إذا خطر على قلب العاقل الصانع ولايحتاج في جميعها إلى تنبيه بعد خطور ماذكرناه بباله.

فإن فرضنا في بعض العقلاء أنّه لايتنبّه على بعض هذه المراتب ولا يخطر له بعضُ هذه الأُمور بالبال لبُعد في فطنته أو لغموض في مواضع، فذلك هوالذي يجب أن ينبّه على مالايتنبّه عليه ولايخطرله بالبال ويجبُ عليه أن يسأل غيره ليوضح له ما أشكل عليه ويسهّل عليه طريقه. فإن لم يظفر بغيره وقد كلّفه الله تعالى فعلَ العلم عقيبَ ذلك الوقت، فلا بدّ من أنّ ينبهه أو يقيّض من ينبّهه، وإلّا وجب أن يمهله حتّى يكرّر البحث والنظر، لينتقل من كلّ مرتبة من مراتب الأدلّة الّتي تبتنئ عليها.

وقوّى الشيخ أبوالحسين مذهب أبي هاشم في انّه لايجب تنبيه العاقل على مراتب الأدلّة ـعلى ماشرحناهـ ولكنّه خالفهُ في حقيقة الخاطر، وكذا خالف فيها أبا عليّ، لأنّه قال: «الأولى أنّ خطور الشيئ بالبال هو شيئ مفرد سوى الاعتقاد، والظنّ وسوى الكلام، بل هو حصول معنى الشيئ في النفس من غير أن يحكم الإنسان فيه بحكم»، ومعنى قوله: «هو حصول معنى الشيئ في النفس» حصولُ العلم بحقيقة الشيئ وكنهه الذي يسمّيه جماعة تصوّر الشيئ، كالعلم بحقيقة الجوهر والسواد وغيرهما من الأجناس والأنواع، وهذا قويّ.

فعلى هذا الخاطرُ في مسألتنا هذه هو العلمُ بحقيقة الصانع والثواب والعقاب، ولا أعني به العلم بثبوت الصانع وثبوت استحقاق الثواب والعقاب، بل العلم بأنّ كلّ واحد من هذه الأُمور ما هو فإذا علم العاقل حقائق هذه الأُمور وعنده أمارات ثبوتها، فيتنبّه لها إمّا من قبل نفسه، وإمّا بأنّ ينبّهه الله تعالى عليها خاف لامحالة، ومعنى تنبيه الله تعالى له إن يذكره إيّاها إذا كان ذاهلاً عنها بأن يخلق فيه العلم بها.

وقد جوّز أبوهاشم وأصحابه أن تقوم الكتابةُ مقامَ الكلام الخفيّ الذي جعلوه خاطراً فيمن يحسن قراءة الكتابة وفيمن لايحسن القراءة إذا كان عنده من يقرؤها ويبيّن له معناها إن احتاج إلى بيان في معرفة معناها وقد ردّوا على أبي عليّ بأن قالوا، من يخطر له ما يخوّفه من ترك النظر والمعرفة يجد نفسه كالمضطرّ إلى ذلك الخاطر ولا يجد لنفسه في ذلك اختياراً. فلوكان الخاطر اعتقاداً لما كان من جهته، بل من جهة الله تعالى، لأنّ غيرالله لايقدر على أن يفعل في الغير اعتقاداً. فإذا كان من جهته تعالى: فلولم يكن معتقده على ماتناوله كان جهلاً قبيحاً والله لايفعل ماكان ذلك وصفه، وإن كان معتقده على ماتناوله كان علماً. ومعلومٌ أنّ من يخطر له مايخوّفه من ترك النظر. والمعرفة ليس حاله حال العالمين القاطعين، بل حال الشاكرين المجوّزين ولو كان عالماً قاطعاً ماكان خائفاً من ترك النظر.

ولقائل أن يقول: إن كان أبوعلي عنى بقوله في الخاطر: «إنّه اعتقاد»، اعتقادَ حقائق هذه الأُمور والعلم بها على ماشرحناه، لا اعتقادَ ثبوتها؛ فانّه لايتأتى كلامُكم عليه، لانّ العلم بذلك أوالاعتقادَ له ليس علماً بثبوتِ الصانع وتحقيقِ استحقاق الثواب والعقاب واعتقاداً له حتّى يمكنكم أن تقولوا حاله حال المجوّز الشاك لاحال العالم القاطع، لأنّ شكّه وتجويزه إنّما هوفي تحقّق الصانع واستحقاق الثواب والعقاب وثبوت ذلك، لا في المعرفة بحقائق هذه الأُمور وقصورها. كما أنّ

أحدنا إذا أخبره من لايعرف صدقه بأنّ في البيت الفلانيّ لؤلؤةً، فانّه إنّما **يشك** ويتردّد في ثبوت اللؤلوة هناك ولايكون له **تردّد** واضطراب في معرفته بحقيقة اللؤلؤة وأنّها ماهي.

ويمكن أن يقال على قولهم: «إن كان معتقدُ **ذلك** الاعتقاد على ماتناوله كان علماً، وإن لم يكن على ما تناوله كان جهلاً»: إنّ هذا التقسيم إنّما يرد على الاعتقاد الذي يكون له معتقدٌ، فلم قلتم: إنّ لذلك الاعتقاد معتقداً؟ وأنتم تجوّزون بل تثبتون في الاعتقادات مالا متعلّق له، وأبوهاشم يصرّح بأنّ علم الجملة لامعلوم له ولامتعلّق، فإن كان في الوجود اعتقاد أو علم ليس له متعلّق، فليس ذلك إلّا العلم بحقيقة الجنس أو النوع المطلقين وما أشبههما، إذ ليس للجنس المطلق وأضرابه وجود خارج العقل والذهن حتّى يجعل متعلّق العلم به، وإذا لم يثبت أنّ لذلك الاعتقاد معتقداً كيف يمكن أن يقال: إن لم يكن معتقده على ما تناوله كان جهلاً وإن كان على ماتناوله كان علماً.

فإن قيل: أليس واحد منّا إنّما يستفيد العلم بالجنس الكلّي المطلق من علمه بالجزئي **المعيّن** الداخل تحته كعلمه بالسواد المطلق مثلاً، فانّه إنّما يحصل عند إدراكه لسواد معيّن وعلمه به حتّى يعلم أنّ الأكمَهَ لايعرف حقيقة السواد لمّا لم يدرك سواداً معيّناً ولم يعرفه، والبصيرَ منّا إذا أدركه وعرفه عند ذلك يستفيد العلم بالسواد المطلق. وإذا كان كذلك أمكن أن يقال: اعتقاده الجنس أو النوع إما أن يكون مطابقاً للمعيّن الذي منه استفاده فيكون علماً، وإمّا أن لايكون مطابقاً له، فيكون جهلاً.

قلنا: العلم بالجنس وإن حصل فينا عند العلم بالمعيّن، على ماذكر في السؤال، فانّه غير متعلّق بالمعيّن، وإنما العلم بالمعيّن طريقه، وبيان ذلك أنّ ذلك المعيّن قد ينعدم ويبطل وعلمه بالجنس المطلق يكون بحاله غير متغيّر.

ثمّ يقال لهم: ولم قلتم إنّه إن كان معتقده على ماتناوله كان علماً؟ أليس

التبخيت وتقليد المحقّ متناول كلّ واحد منهما على ماتناوله ومع ذلك ليسا علمين؟

أمّا قولهم: «إنّه كان يكون من فعل العالم بمعتقده، والاعتقاد إذا كان معتقده على ماتناوله وكان من فعل العالم بمعتقده كان علماً»، فقد اعترضه أبوالحسين وقال: «أيُّ تأثير لكونه من فعل العالم بمعتقده في كونه علماً ومايجعل مؤثراً في حكم وجب أن يكون له وجه معقول؟».

قالوا: ولايجوز أن يكون ظنّاً، لأنّه لوكان ظنّاً لم يخل من أن يكون مظنونه على ماتناوله كان ظنّاً خطئاً، فلا يجوز أن يكون من فعله تعالى، وقد بيّنا أن الخاطر ليس من فعل من يخطر له؛ وإن كان مظنونه على ماتناوله لم يكن خطئاً. ولكنّه لايكون له حكم إلّا إذا كان حاصلاً عن أمارة والأمارة مستحيلة عليه تعالى.

ولقائل أن يقول: الأمارة ينبغي أن تكون حاصلة للظانّ، والظانّ بالظنّ الذي فرض وقوعه منه تعالى إنّما هو صاحب الخاطر، فعلى هذا يجب أن يكون للمكلّف الذي هو صاحب الخاطر أمارة لأنّه الظانّ. وكذلك نقول: فأمّا حصولُ الأمارة لفاعل الظّن وإن لم يكن ظانّاً بذلك الظنّ فغيرُ مسلّم.

القول في الشروط التي باعتبارها يحسن التكليف

اعلم أنّ شروط حسن التكـليف تنقسم إلى أربعة أقسام. فقسم منها يرجع إلى الـتكـليـف نفسه، وقسـم يرجع إلى ماتنـاوله الـتكليـف، وقسـم يرجع إلى **المكلَّف**، وقسم يرجع إلى المكلّف تعالى، وقد تتداخل هذه الأقسام بعضها في بعض، لتعلق البعض بالبعض وارتباط به.

أمّا القسم الأوّل وهو الراجع إلى المكلّف لتكليـف نفسه فشرطان اثنان، أحدهما أن لايكون التكليفُ مفسدةً لأنّ المفسدةَ قبيحٌ.

فإن قيـل: أليس الـتكـليـف تـمكينـاً لـلمكلّـف من استحقـاق الـثواب والعقاب بامتثـال ما كلّف إقداماً وإحجـاماً؟ والمفسدةُ لا تكونُ تمـكيناً، ولهذا يراعى في حـدّها أن لايـكونَ تمـكيـناً بأن يـقال: **المفسدة ما** يقـع عنـده الفساد ولولاه مـا كان يقع ولا يكـون تمـكيناً ولا له حظ في التمـكين، **فكيف يتصوّر أن** يـكون التكليفُ مفسدةَ حتّى تشترطـوا في حسـنه أن لا تكون مفسدةً؟ أولستم أجبتم عن قول من قال ـ تكـليف من علم الله من حاله أنّه يكفر قبيح من حيث انّه مفسدة ـ بمـا ذكرناه. وهـو أن تكليفه تمـكين له من أن يجعل نفسه مستحقّاً للثواب والعقاب، والتمكينٌ لايكونُ مفسدةً..

قلنا: بلى، التكليفُ تمكنٌ من إستحقاق الثواب والعقاب، ولكن بامتثال ما كلّف، فهو تـمـكين بالنسبة إليـه، فـلا تكون **مفسـدة** فيـه، ولكنّـه ليس

تمكيناً **لمكلّف** آخر ولا لهذا المكلّف في فعل أو ترك آخر، فيتصوّر أن يكون مفسدة **فيما ليس هو تمكيناً** منه، فصحّ اشراط أن لايكون مفسدة في حسنه. والشرطُ الآخرُ يقدمه على وقت ما كلف بزمان يمكن معه أن يعلم المكلّف أنّه مكلّف بما كلّفه قبل حضور وقت ما كلّف.

وأمّا القسم الثاني وهو الراجع إلى ماتناوله التكليف فشرطان اثنان أيضاً، أحدهما أن يكون ما كلّف ممكناً في نفسه غير مستحيل، كالجمع بين الضدّين وإيجاد الموجود، وثانيهما أن يختصّ ما كلّف بوصف زائد على حسنه، بأن يكون واجباً أو مندوباً إليه، وهما الأولىٰ فعله إن كان ما كلّف فعلاً. وإن كان ما كلّف امتناعاً وتركاً، فان يكون ما كلّف الامتناع منه و بتركه قبيحاً، أو يكون الأولىٰ أن لايفعل، إذ لا يحسن أن يقول الحكيم لغيره: افعل مالا يترجّح فعله على تركه، او لاتفعل مالا يترجّح تركه على فعله.

وأمّا القسم الثالث وهوالراجع إلى المكلّف فشرطان اثنان أيضاً، أحدهما أن لايكون ملجأ، بأن يكون متردّد الدواعي. وثانيهما أن يكون مُزاحَ العلّة.

ومعنىٰ قولنا: متردّد الدواعي أن يكون له إلى الطاعة داع قويّ، كعلمه بوجوبها، أو كونها مندوباً إليها، **وكونها** ممّا يستحقّ عليها الثواب وأن يفعل به ما يكون لطفاً له فيها، ويكون له صارف قويّ عنها بأن **يشقّ** عليه فعل ما كلّف فعله والامتناع ما كلّف الامتناع منة لأنّه إن لم يكن كذلك وكان ملجأ لم يستحقّ **مدحاً** ولاذماً ولا ثواباً ولاعقاباً. فيبطل ما هو الغرضُ بالتكليف من التعريض للثواب.

وأمّا كونُه مُزاحَ العلّة فبأن يكون متمكّناً ممّا كلّف بالإقدار وبجميع مايحتاج الفعل إليه فإن كان يحتاج في الفعل إلى آلةَ وجب أن تكون حاضرةً عنده أو يتمكّن هو من إحضارها، وإن كلّف فعلاً محكماً، وجب أن يكون عالماً به او متمكّناً من العلم به، وإن كلّف علماً وجب أن يكون متمكّناً من دلالة

يصل بالنظر فيها إلى ذلك العلم، وإن كلّف ظنّاً وجب أن يكون متمكّناً من أمارة يصل عندها إلى ذلك الظن.

ويجبُ أن يتقدّم الدلالةُ والأمارة بزمان يمكنُ أن يحصل فيه النظرُ في الدلالة والأمارة فيؤدّي إلى العلم والى الظنّ في الوقت الذي يجب وجودهما فيه.

ويجبُ أن يكون كاملَ العقل، ليتمكّن من النظر في الدلالة والأمارة.

ويجب أن ينبّه علىٰ ما كلّف بالخواطر عند ذهوله وسهوه عنه لأنّه لا يمكنه امتثالُ ما كلّف من دون ما ذكرناه وتكليفُ مالايمكنه قبيحٌ

وقد يُعَدُّ في إزاحة علّته حصولُ ماهو لطف له فيما كلّفه أو تكليف تحصيله إن كان اللطفُ من فعله ومقدوره.

فجميعُ ماذكرناه داخلٌ في كونه مزاحَ العلّة.

وأمّا القسم الرابع وهوالراجع إلى المكلّف تعالى فأمور.

منها أن يعلم جميع ماذكرناه من أحوال **المكلّف** والتكليف وما يتناوله التكليف فعلاً وامتناعاً، لأنّ ماذكرناه من أحوال هذه الأشياء هو شروطُ حسن التكليف، فلابدّ من أنْ يعلمها تعالى ليحسنَ منه التكليفُ، ولاشكّ في أنّه جلّ **جلاله يعلمُ** جميعَ ذلك، لكونه عالماً بجميع ما يصحّ أن يعلمَ من حيث انّه عالم لذاته من دون اعتبار مخصص.

ومنها: أن يكون غرضهُ أن يطيع المكلّف فيثيبه إن أطاع، لأنّه إن لم يكن غرضُه الطاعةَ، لم يكن قد كلّفه الطاعةَ.

ومنها: أن يكون عالماً بأنّه تعالى سيثيبه إن أطاع لأنّه إنّما يحسن التكليف **لتعريض** الثواب، ولا يكون التكليف تعريضاً له، إلاّ إذا علم المكلّف أنّه سيثيبه إن أطاع، وهو لابدّ أن يثيبه إن أطاع، لئلاّ يكون قد ظلمه، فلا بدّ أن يعلم ذلك لما سبق من أنّه يعلم جميع ما يصحّ أن يعلم.

وإذا قد ذكرنا في شروط حسن التكليف اللطف والخاطر وجب أن أتكلّم

في كلّ واحد منهما، وقد تكلّمنا في الخاطر وحقيقته ومايتضمّنه، فبقي علينا الكلام في اللطف، وقبل الكلام فيه نبيّن مَن المكلّف الذي توجّه **التكليف** نحوه واللطف لطف له والمكلّف تعالى عرّضه بالتكليف، لدرجة الثواب، فجميع ذلك يدور حوله و يتعلّق به.

القول في أن المكلّف من هو؟

اختلف العقلاء **في هذه** المسألة، فذهب النظّام إلى أن الحيّ المكلّف إنّما هو روحٌ منسابٌ في البدن. وأثبته مُعَمَّرٌ جزءاً في القلب وابنُ الأخشيد يُثبتُهُ جسماً منساباً في البدن متدرعاً متقمصاً به ويقول انّه إذا قطع بعضُ اطراف البدن، كاليد أوالرجل أو غيرهما، فانّه يتقلّصُ في الغالب فلايتلف وربما لم يتقلّص فيتلف، وإذا وسّط البدن أو جُزّت رقبته لايتقلّص فيتلف، **وكانّه** يقول: لا يمكنه التقلّصُ عند التوسيط ولا عند جزّ الرقبة.

وعند الفلاسفة المثبتين للنفس أنّ الحيّ العاقل الذي يحسن ويوافق الحكمة أن يخاطب ويوجّه نحوه التكليف هو النفس، وهي عندهم ليست منطبعةً في البدن ولا حالةً في جزء منه، بل وليست هي حالةً في جسم ما أصلاً ولا موجودةً في جهة. ويقولون إنّها تستعمل البدنَ بواسطة قوىً في البدن يذكرون تفصيلها، فهي الفاعلة وهي العاقلة ويقولون إنّها لا تموت ولكنّها تفارق البدن عند موت البدن، بمعنىٰ انّها بعد موته تفرغ من استعماله.

وذهب أكثر المحققين من المتأخرين المتكلّمين إلىٰ أنّ الحيّ الفعّال المكلّف من الناس إنّما هو هذه الجملة المبنيّة ببنية بني آدم، **وهوالصحيح**.

والذي يدلّ على صحّته ما قد علمنا من أنّ عند صحّة هذاالبدن واعتدال مزاجه يصحّ أن يدرك الانسان ويقدر ويعلم، وعند فساد اعتدال مزاجه

بالكلية يبطلُ جميع ذلك على طريقة واحدة، ولا مقتضي لما زاد على اعتدال مزاجه وصحته ولا دلالة عليه، فوجب نفيه إذ بمثل هذا الطريقة نعلم المؤثّر في الشيء بأن يتبعه التأثير نفياً وإثباتاً، ولا يكون هناك مقتض للزائد عليه. ولولا صحّة هذه الطريقة لما علم إضافةُ مسبّب إلى سبب ولا مضادّةُ شيءٍ لشيء مّا.

وقد نصرنا هذه الطريقة و بسطنا القول فيها، إذا تقرّر هذا فاعتدالُ مزاج هذا البدن وصحته هو صفةُ البدن، فإذن الموصوفُ بهذه الصفة هو الحيّ القادر المطيع والعاصي.

ونقول للفلاسفة الذين يقولون: «إن النفس ليست منطبعةً في هذا البدن»، إن كانت النفسُ تستعملُ هذا البدنَ، والبدنُ آلةٌ لها، لزم أن يضُافَ أفعالُ البدن إلى النفس دونَ البدن، لأنّ الفعلَ يُضافُ إلى الفاعل بالآلة لا الى الآلة، والعقلاء يعلمونَ علماً ضروريّاً، أنّ الفاعل والمدرك والعالم هو هذا البدنُ، لأنّهم يستحسنون ذمّه على القبيح من أفعاله ومدحَه على الحَسَن منها. ولو كان الفاعلُ غيرَه وهو آلة له لكان بمنزلة الحجر الذي يرمي به الإنسان غيرَه فيولمه به، فانّهم لا يستحسنون ذمّ الحجر وإن كان آلةً للرامي. فلمّا استحسنوا ذمّ البدن ومدحه وأمره ونهيه، علمنا أنهم مضطرون إلى العلم بأنّه الفاعل. وكلّ ما يلزم المجبّرة الذين يضيفون أفعال البدن إلى الله تعالى، يلزم هؤلاء الفلاسفة، فانّهم أيضاً مجبرّة وقدريّة، لا فرق بينهم و بين أولئكَ المجبرّة في إضافة أفعال البدن إلى غيره.

ونقول لهم[1]: إذا كانت النفسُ غيرَ منطبعة في البدن، فلم كانت بأن تستعمل بدناً أولى من أن تستعمل غيرَه، مع انّ نسبةَ ذاتها إلى سائر الأبدان نسبةٌ واحدةٌ، إذ ليست حالّةً ولا منطبعةً في شيء منها ولا مجاورةً من حيث انّ

---

(١) ج: ويقال لهم.

المجاورة مستحيلة عليها، و إنّما يلزمُهم ماذكرناه لأنّ النفسَ مُوجَبَةٌ عندهم لاستعمال البدن غيرُ مختارة، بخلاف القادر عندنا.

وقد زعموا أنّ لها تعلّقاً ببدن دون بدن وشغفاً به دون غيره، كالأُمّ ترؤفُ ولدها دون ولد غيرها، قالوا: وذلك التعلّق والشغف سببهما أنّهما حدثت مع حدوث ذلك البدن وتكوّنه.

فنقول لهم: إنّ سببَ رأفة الاُمّ بولدها وشفقتها عليه أنّه مخلوق منها وفيها وهو بعضها، وتره وتربيه، وتعتقد أنّه ينفعها، وشيءٌ من هذا لايثبتُ للنفس مع البدن ، فانّها عندكم ليست في مادّة. وفي الجملة شفقة الاُم على الولد من فعل الله تعالى القادر المختار الذي يفعل مايعلمه مصلحةً للعباد ويراه إحساناً إليهم، وهذا ممّا لا تقولونه. وإن أضفتم تعلّقها ببدن دون بدن إلى موجب آخر، يلزمُكم في ذلك المُوجَب ما ألزمناكم في النفس وقلنا ولم أوجب ذلك الموجب تعلّقها بذلك البدن، دون بدن آخر، إذ لا اختصاص لذلك الموجب بإيجاب تعلّق دون تعلّق، ثم ولم لم يوجب ذلك التعلّق لنفس أخرىٰ، لأنّه لااختصاصَ له بنفس دونَ نفس.

أمّا قولهم: «إنّها حدثت مع حدوث ذلك البدن وتكوّنه»، فليس ذلك شيئاً يوجبُ الاختصاصَ والتعلّقَ، سيما إذا لم يكن بينهما مجاورةٌ ولا إحساسُ أحدِهما بصاحبه ألا ترى انّ شخصين من الأشخاص الأنسانيّة قد يولدان في لحظة واحدة ومع ذلك فانّ أحدهما لايحبّ الآخر بل ربّما أبغضه ثمّ وقد يتفق تكوّنُ جنينين وثلاثة وأكثر في لحظة واحدة: فالنفس الحادثة في تلك اللحظة يجب على مقتضىٰ تعليلكم هذا أنّ تستعمل جميع تلك الأبدان وأن لايكونَ لها من الاختصاص ببعضها ماليس لها بغيره منها، وملزوم هذا أن لاتختلف أفعال تلك الأبدان وان يقع تصرّفهم بحسب قصد وداع واحد، وخلافه معلوم.

فإن قالوا: تلك الأجنّة وإن تكوّنت في وقت واحد، فانّها تختلف في

أمزجتها، وبسبب اختلاف أمزجتها يختلفُ استعدادُها لقبول أثرالنفوس، فكلّ جنينين انّما يستعدّ لقبول أثر نفس مخصوصة دون غيرها، فيستعمله تلك النفس لاغير.

قلنا: وقد يتفق تساوي أجنّة كثيرة في المزاج والاستعداد المشار إليهما فيلزمُ ماذكرناه.

وقد أوردتُ على بعضهم هذا الإلزام فالتجأ إلى الاختلاف في المزاج والاستعداد.

فلمّا قلتُ له في الجواب: قد يتفق تساوى أجنّة كثيرة في المزاج والاستعداد وتكوّنها في لحظة واحدة، إذ ليس ذلك بمُحال.

قال هذا تقديرٌ مُحالٌ.

قلتُ: ولم قلت إنّ هذا محالٌ.

قال: لأنّ وجودَ مثلين متشابهين في سائر الوجوه بحيث لايكون بينهما تباين وتمايز محالٌ، إذ ذلك رفعُ الإثنينية والتغايرُ بينهما، وإذا ارتفع التغايرُ بطلت المماثلةُ، لأنّها إنّما تثبتُ بين شيئين غيرين.

قلت: فمقتضىٰ هذا الذي ذكرته أن يثبت بينهما تباين وتمايز، وأنا أقول به فأقول إنّهما يتباينان بالمكان، وهذا كافٍ في التميّز ويشتبهان ويتفقان في المزاج والاستعداد، فلا يكون محالاً.

قال: إذا أقررت بمباينتهما في المكان فكيف يلزم أن لا يكون للنفس الحادثة معهما من الاختصاص بأحدهما ماليس لها بالآخر وأن يستعملهما.

قلت: ومباينتها في المكان إنّما كانت نافعة في دفع الإلزام إذلوكانت النفس مكانيّة فحينئذ كنت تقول بأن النفسُ تستعملب البدن الذي في أقرب الأماكن إلى مكانها والذي يكون في مكانه أولىٰ من أن تستعملَ غيرَه من الأبدان. فأمّا إذالم تكن النفسُ في مكان، لامستقلاً ولا تبعاً، فانّ مباينةَ الأبدان في المكان لا تنفعُ في دفع الإلزام.

وبما أوردناه من الدلالة يبطلُ قولُ كلّ من خالف في هذه المسألة من النظّام ومُعَمّر وابن الأخشيد، لأنّ هذه الأفعال تابعة لصحّة هذا البدن الظاهر، والإدراك يحصل بأبعاضه وظاهر بشرته. فلو جاز إضافته إلى شيْ فيه للزم أيضاً تجويزُ شيْ ثالث في هذا البدن أو في ذلك الجسم المنساب فيه أو في الجزء الذي في القلب، فلا يثبت إضافتها إلى معيّن، ولزم أيضا أن يحصلَ تعلّقٌ لهذه الأفعال بذلك الشيْ كتعلّقها بهذا البدن وأن يضاف إليه وفي ذلك حصول الاستغناء عن الإضافة إلى هذا البدن.

ويخصّ النظّام بأن يقال له: إن أردتَ بالروح: النفس المتردّد في تجاويف البدن ومخارفه الذي هو الهواء، فمعلومٌ أنّ ما يكون بهذه الصفة يستحيل أن يكون حيّاً عالماً فاعلاً قادراً.

ويقال لابن الاخشيد: هب أنّ الجسم لايمكنه التقلّص عند التوسيط وجزّ الرقبة ولكنّه يمكنُ عند قطع اليد والرجل، إذ قد شاهدنا كثيراً قطعت أيديهم أو أرجلهم أو أيديهم وأرجلهم معاً ولم يهلكوا وبقوا أحياءً فلم يتقلّص في بعض المواضع عند قطع اليد والرجل، ولم يتقلّص في البعض إذ قد رأينا أيضاً من هلك عند قطع اليد أو الرجل.

شبهة من قال: إن الحيّ القادر الفاعل المكلّف هو غير البدن

إنّ البدن الظاهر مؤلّف من أبعاض ليس كلّ بعض منها حيّاً قادراً فاعلاً. وإذا كان كذلك فكيف يحصل الحيّ الواحد والقادر الفاعل الواحد من انضمام ماليس بحيّ ولا قادر ولا فاعل إلى ماليس بحيّ ولا قادر ولا فاعل، ولوجاز ذلك لجاز أن يجتمع ماليس بأسود إلى ماليس بأسود، فيكون المجموع أسود.

* * *

والجواب عن هذه الشبهة:

أن يقال: العقل لايمنع ولايحيل أن يجتمع أجزاؤه وتتركّب تركباً مخصوصاً، فيثبت لمجموعها حكم وأثر ولايثبت لأفرادها. ألا ترىٰ انّ اليد بمجموعها آلة في القبض والبسط والدفع والجذب وكلّ جزء منها ليس آلةَ فيه. وكذا القول في سائر الآلات، وليس كذلك اتصاف المجموع بأنّه أسود، لأنّ كون المجموع أسودَ معناه أنّ كلّ جزء منه أسودُ، إذ لايتركبّ[1] من الأجزاء جملةٌ يثبت لها حكمٌ بكونها أسوَد لايثبتُ للأجزاء والآحاد، وقد ثبت في حصول جملة البدن حيّاً قادراً عالماً فاعلاً ذلك، أي حصولُ هذه الصفات للجملة دون الآحاد.

ثمّ إن كان المتمسّك بهذه الشبهة من ينصر مذهبَ النظّام أو ابن الاخشيد، فانّه يقال له إنّ هذه الشبهة ترد على النظام وعلى ابن الاخشيد أيضاً، لأنّ كل واحد منها يجعل الحيّ الفعّال شيئاً منساباً في البدن ذا أجزاء أو لايجعل كلّ جزء منه حيّاً فاعلاً.

فإن قال: كلّ جزء منه حيّ قادر فاعل.

قلنا: فيجبُ أن يضاف الفعل الصادر من الإنسان إلى جماعة قادرين، ولوكان كذلك لصحّ اختلافهم في الدواعي ووقوع التمانع بينهم في أفعال البدن، فصحّ بهذه الجملة التي ذكرناها إضافة الأفعال الإنسانيّة إلى جملة البدن دون أجزائها، ولا مقتضي لإضافتها إلى غيرها، وإذا صحّ ذلك ثبت أنّها الحيّة القادرة الفاعلة المكلّفة المطيعة العاصية، وبطل قول كلّ مخالف في ذلك.

---

(١) م: لايترتب.

القول في اللطف والمصلحة والمفسدة

اللطفُ هو مايختارُ المكلّفُ عنده فعلَ الطاعة والتجنب عن المعصية أو أحدَهما. ولولاه ماكان يختارهما ولا واحداً منهما، أو يكون عنده أقربَ إليهما أو إلى أحدهما. ولولاه ما كان أقرب إليهما ولا إلى أحدهما ولايكون تمكيناً ولا له حظّ في التمكين من الذي يختاره أو يكون أقربَ إليه عنده، أي اختيار مايختاره أو قربه منه عنده يكون بسبب دعوته إليه وبعثه عليه، لابسبب كونه تمكيناً منه.

ويسمّىٰ اللطفُ مصلحةً في الدين، ولهذا يوصف الشرعيّات التي هي ألطافٌ لنا في العقليّات بأنّها مصالح لنا. وكذا يقال في الأمراض والألام التي يفعلها الله تعالى في الدنيا بالمكلّفين وغيرهم إنّها مصالح للمكلّفين، والمصلحة هي المنفعة أو المؤدّي إليها بشرط أن لايتعقّبها ضرر أعظم منها أو فوات نفع أكثر منها.

وبيان هذا: أنّ كلّ مايسمّىٰ مصلحةً، فانّه يكون منفعةً أو مؤدّياً إليها بالشروط التي اعتبرناها[1] فهو اطراد الأزمان، وكلّ منفعة أو مؤدّي إليها بالاعتبار المذكور يسمّىٰ بأنّه مصلحة انعكاساً واجباً، فصحّ أنّ حقيقة المصلحة

---

(١) م: بالشرط الذي اعتبرنا (خ ل).

ما ذكرناه، وأمّا المفسدةُ فهي ما يعصي المكلّفُ عنده، سواء كان عصيانه بالإقدام أو بالإحجام أو بهما جميعاً. ولولاه ما كان يعصي ولا يكون تمكيناً ولا له حظّ في التمكين من العصيان الواقع عنده، أي وقوعه عنده يكون بطريق الدعوة والبعث، لا بطريق التمكين، على ما ذكرناه في حدّ اللطف. وقد يُعَدُّ في المفسدة ما يكون المكلّفُ عنده أقرب إلى أن يعصي وإن لم يعص، ولولاه ما كان أقربَ، بشرط أن لا يكون تمكيناً كما يعدّ المقرّبُ في اللطف، ويزاد في حدّها بذكره بأن يقال: أو يكون المكلّفُ عنده أقربَ إلى المعصية، ولولاه ما كان يكون أقربَ مع الشرط المعتبر. وفي ذلك نظرٌ.

واعلم أنّ المصالح تنقسم إلى ما يكون مصلحةً في الدين وإلى ما يكون مصلحةً في الدنيا. فمصالحُ الدين هي الألطافُ، ومصالحُ الدنيا هي الأُمورُ التي ينتفع بها الحيّ لا يستضرّ بها حيٌّ آخرُ من الأحياء ولا يكون فيها وجهُ قبح. يجوز أن يعلم الله تعالى إن رزق شخصاً مائة دينار انتفع به عاجلاً وآجلاً ولا يستضرّ به غيرُه ولا وجه من وجوه القبح.

وقد وقع الخلافُ في وجوب كلّ واحد من قسمي المصالح الدينيّة والدنيويّة عليه تعالى.

أمّا المصالح الدنيويّة التي وصفناها، فقد قال أبو عليّ وأبو هاشم: إنّها غيرُ واجبة، وقال أبو القاسم البلخيّ وغيره من أهل العدل. إنّها واجبة في الجود، فقالوا: إنّه يجبُ عليه تعالىٰ في جوده أنّ يرزق الشخصَ الذي ذكرناه المائة دينار. قالوا: لأنّ علمه بانتفاعه بها يدعوه إلىٰ أن يرزقه تلك المائة وليس له عن ذلك صارفٌ، وكلٌّ من دعاه إلى الفعل داعٍ ولا يقابل داعيه صارفٌ، فانّه يفعله لا محالة.

قالوا: وإنّما قلنا: «لا صارفَ له تعالى عن فعل ما وصفناه»، لأنّ الصارفَ عن ذلك إمّا علمُه بقبحه وقد فرضنا أ لا وجه فيه من وجوه القبح، وإمّا

استضرارُه به بأن يشقّ عليه فعلُه وتشحّ نفسُه به وعلمه تعالى بذلك، وهذا هو الشحّ والبخلُ والمضارّ مستحيلة عليه تعالى شحاً كانت أو غيره، فصحّ انّه لاصارف له عن فعل ماذكرناه. وإنّما قلنا: «إن من كان له داع إلى الفعل ولايقابل داعيه ذلك الصارفُ فانّه يفعله لامحالة» من حيث انّه لولم يقع منه ولم يفعله والحال ما وصفناه لقدحَ في اقتداره عليه وكشفَ عن أنّه ليس بقادر عليه، إذ من حقّ القادر على الشيء وجوبُ وقوع مادعاه الداعي إليه إذا لم يصرفه عنه صارفٌ، وهذا هو الطريقُ إلىٰ أنّ العباد فاعلون لتصرّفاتهم، وهذا التحرير يقتضي أنّهم يذهبون إلى وقوع المصلحة الدنياويّة منه تعالى لامحالة وأنّ وجوبَها إنّما هو بهذا المعنىٰ لابمعنىٰ استحقاق الذمّ بالإخلال به.

وربّما يوردون مايقتضي أنّها واجبة، بمعنىٰ استحقاق الذمّ بالإخلال به. وذلك لأنّهم يقولون: إنَّ من ملك، مثلاً، ماءَ دجلةَ ووجد عطشاناً يموتُ من العطش وعلم أنّه إن أسقاه الماءَ وصبّ في فيه شربة منه، عاش وانتفع ولايستضرّ هو ولاغيرهُ به أصلاً والبتة، فانّه لابدَّ من أنّ يُسقِيَهُ ويَصُبَّ في فيه الماء، ومتىٰ لم يفعل ذلك، عدّه العقلاء بخيلاً شحيحاً واستحقّ منهم الذمّ. ويقولون إنّه إنّما وجب علىٰ من وصفناه ذلك من حيث انه فعل ينتفع به الغير، ولا ضررَ علىٰ فاعله وغيره فيه، فكذلك يجبُ عليه تعالى مثله.

وأصحابُ أبي عليّ وابي هاشم لايسلّمون أنّ سقي الماء لمن وصفوه واجبٌ علىٰ ماذكروه وأنّه يستحقّ الذمّ بالإخلال به، بلىٰ يقولون: يقبحُ منه أن يمنعه من الماء ويحول بينه وبينه، لكون ذلك المنع والحيلولة عبثاً، ولومنعه لاستحقّ الذمّ بذلك القبيح، لابسبب أن أخلّ بفعل واجب عليه.

ويستدلّون علىٰ إبطال كون الأصلح الدنياويّ واجباً عليه تعالى علىٰ وجه يشملُ الوجوبين جميعاً وذلك الوجه هو أنّه لو وجب عليه تعالى أن يرزق الشخصَ الذي ذكرناه المائة، لوجب أن يرزقه أكثر منها إلى غير نهاية، لأنّ

الزيادات على المائة هي منافع ينتفع بها ولا يستضرّ بها أحد، فإن فَعَلَ كلّ ما هذا سبيله، كان قد فَعَلَ مالا نهاية له، وذلك محال؛ وإن لم يفعل بعضَ ما هذا وصفه، كان تاركاً فعِلَ ماله صفة الوجوب وذلك غير جائز، أو فِعلَ ماله إليه داع ولاصارفَ له عنه، وذلك يقدح في اقتداره عليه.

فإن قيل: إنّما لم يفعل الزيادة على المائة، لأنّ في الزيادة عليها مفسدةً.

قلنا: لايستحيلُ في العقل كونُ مازاد عليه غيرَ مفسدة. ولو فرضنا هذا الذي ليس بمحال ـ وهو أن لايكون في الزيادة عليها مفسدة ـ للزم منه المحالُ الذي ذكرناه، وهو فعلُ مالا نهاية له، إن كان الاصلح في الدنيا واجباً، والمحالُ لايلزمُ علىٰ فرض ماليس بمحال. فيتعيّن أنّ هذا المحال، إنّما لزم على القول بأنّ الأصلحَ واجبٌ، فوجب الحكمُ ببطلانه، ويلزمُ أيضاً أن يخلقَ الله تُعالى حيواناً بل حيوانات كثيرة، بل مالايتناهىٰ من الحيوانات في موضع أو مواضع بحيث لايطلّع عليها أحدٌ من المكلّفين، ويتفضّل عليها بما لانهاية له في الوقت الواحد من الأفعال، إذ لا يتصوّرُ ادّعاء كون تلك المنافع أو بعضها مفسدةً، من حيث أنّ الكلامَ مفروضٌ علىٰ انَّ أحداً من المكلّفين لايطلّعُ علىٰ تلكَ الحيوانات ومنافعها، ومالا يطلّع عليها المكلّف ولايشعر به يستحيل أن تكون مفسدةً له.

وأجابوا عمّا تمسّك به أبوالقاسم وأصحابُه بأن قالوا: الحكيمُ إذا وبخ وذُمّ على الإخلال بما هومتفضّل به، وقيل له: لِمَ لم تفعل كذا وكذا، كان له أن يَذمّ ذامّه ويوبّخ موبّخه على ذلك ويكفيه في جواب قوله: «لم لم تفعل كذا»، أن يقول: «لم أفعله، لأنّه لم يجب فعله».

قالوا: وأمّا البخلُ فهو منعُ الواجب، فيجبُ أن يبيّن الخصوم أنّ المخلّ بما ذكروه وتاركه تارك الواجب ومخلّ به حتّى يتمّ لهم القولُ بأنّه بخيل.

وقد توسّط الشيخ أبوالحسين بين الفريقين بأن قال: الأولىٰ أن يقال: إنّه إن علم تبارك وتعالى أنّ الزيادة على المائة مفسدةٌ فانّه لابدّ من أن يفعل المزيدَ

عليه لتجرّد الداعي إلى فعلها من دون معارضة صارف، وإن لم يكن في الزيادة عليها مفسدة إلى غير غاية جاز أن يفعل المزيدَ عليه وجاز أن لايفعلها، لأنّ من كان له إلى الفعل داع وكان ذلك الداعي قائماً في فعل مايشقّ عليه، فانّه يجري ذلك مجرى الصارف، ويكون ذلك الفاعل متردّداً بين الصارف والداعي، فتارةً يفعل الفعل وتارةً لايفعل. ألا ترىٰ أنّ من دعاه داع إلى أن يدفع درهماً إلىٰ فقير ولم يبيّن أنّه يستضرّ بذلك، فانّه يدفعه إليه. فان حضره من الفقراء جمع عظيم لودفع إلى كلّ واحد منهم دزهماً لاستنفد مالَهُ بذلك ولم يكن لبعضهم مزيّة على بعض وشقّ ذلك عليه واستضرّ به، فانّه قد يدفع درهماً إلى فقير منهم وقد لايدفع، ويقول في نفسه إن دفعتُ إلى واحد منهم دفعتُ إلى غيره وإلى غيره إلى أن يُستنفد جميعُ مالي، فلا يدفعُ إلى أحد منهم شيئاً. فإذا كان قيامُ الداعي فيما يشقّ يقتضي ماذكرناه فقيامُه فيما لايمكن أولىٰ أن يقتضي ماذكرناه والداعي إلى الفعل، إذا حصل فيما لانهاية له فقد حصل فيما لايمكن فعله، فصار أولى أن لايجب معه الفعل.

قال: فقد بان أنّ الأصلحَ في الدنيا، يجبُ وجودهُ علىٰ بعض الوجوه دونَ بعض، إلّا أنّ هذا بيانُ أنّه يجبُ وجوباً يتبع الداعي أن يكون وجودهُ أولىٰ، لاوجوباً يستحقّ بالإخلال به الذمّ. هذا هوالقول في المصالح الدنيويّة.

فامّا المصالحُ الدينيّة التي هي الألطافُ، فقد اختلفوا فيها أيضاً: فذهب بشربن المُعتَمِر من العدليّة إلى أنّها غير واجبة، وإن حُكي عنه الرجوع عن ذلك. وذهب جماهير أهل العدل إلى أنّها واجبة في حكمة الله تعالى. واستدلّوا علىٰ وجوبها بوجوه:

منها: أن قالوا: إنّ الامتناع من فعل اللطف يجري مجرى المنع من الملطوف فيه. ألا ترىٰ أنّ المضيفَ لزيد إذا علم أنّه لايجيبه إلّا إذا استبشر في وجهه ولم يقطِب أو يبعث إليه رقعةً يلاطفه فيها أو يرسل إليه ولده أو فعل شيئاً لايكون له

فيه غضاضة ولا تلحقه بسببه مشقّة ولا يكون فيه مفسدة، فانّه يجبُ عليه فعلُ ذلك الذي علم أنّه لايجيبه إلّا عنده ممّا ذكرناه ووصفناه. ولا فرقَ بين أن لايفعل ماذكرناه، وبين أن يُغلِقَ البابَ في وجهه في أنّ كلّ واحد منهما نقضٌ للغرض. فكما يقبحُ أن يُغلِقَ البابَ في وجهه ويمنعه من فعل مادعاه إليه من حضور ضيافته، فكذلك يقبحُ أن يَقطِبَ في وجهه ويمتنع من فعل ما علم انّه عنده يحضر ممّا وصفناه. فبانَ أنّه يجبُ فعلُ اللطف الذي عنده يحصل غرضُ المكلّف وهو الطاعة.

ومنها: أن قالوا: إنّ الله تعالى مريدٌ لصلاح المكلّف. فإذا أعلم أنّه لايصلحُ إلّا باعطائه المال والولد أو المرض أو الصحّة، وأنّه لا وجه من وجوه القبح في شيء من ذلك وأنّه متمكّن من جميع ذلك ومن كلّ شيء منه، فانّه لابدّ من أن يفعل ذلك، لأنّ كلّ مَن هذه صفته فانّه يفعل عنده يقع الصلاح لامحالة.

فإن قيل: من أين أنّه تعالى مريدٌ لصلاح المكلّفين؟

قلنا: قد تقدّم بيانُ هذا، حيث بيّنا أنّه كلّف من تكامل فيه شروط التكليف، وأنّه مريدُ الطاعات من المكلّفين.

فإن قيل: ولم قلتم إنّه تعالى يعلم انّ المكلّف لايصلحُ إلّا عند فعل ماذكرتموه وأنّه ليس فيه وجه من وجوه القبح.

قلنا: كلامُنا هذا مفروضٌ علىٰ أنّ المكلّفَ هذه حاله وأنّه لايصلحُ إلّا بشيءٍ ممّا ذكرناه. وإذا كان المكلف بهذه الحالة والقديمُ جلّ جلاله عالمٌ بكلّ شيء وجب أن يعلم ذلك لأنه داخل في جملة المعلومات وكذا يعلمُ أنّه متمكّن، من جميع ذلك، لأنّ تمكّنه من ذلك داخلٌ في وجوه المعلومات.

فإن قيل: ولم قلتم إن من أراد إصلاح غيره وعلم ماذكرتموه، فإنّه يفعل لامحالة مايصلح عند الغير؟

قلنا: لأنّ داعيه إلى إصلاح حاله يدعوه إلى أن يفعل ما يصلح عنده، ومتىٰ

لم يفعل ذلك الذي يصلح عنده مع عامه بذلك، دلّ ذلك على انّه ما أراد صلاحه. ألا ترىٰ: أنّ من أراد صلاحَ ابنه، وعلم أنّه لايصلحُ إلّا بالرّفق به، وعلم أنّه لامضرّة على أحد في الرفق به وليس فيه وجه آخر من وجوه القبح، فانّ داعيه إلى صلاحه يدعوه إلى أن يرَفّقَ به ومتىٰ لم يرفق به والحالُ ما وصفناه، علم العقلاء أنّه ما أراد صلاحه. وهذه الطريقةُ إنّما تدلّ علىٰ أنّ المكلّف لابدّ أن يفعل اللطفَ وأنّه يقع منه لامحالة، ولا تدلّ علىٰ انّه واجبٌ بمعنىٰ استحقاق الذمّ بالإخلال به. فهي نظيرٌ لبعض مايستدلّ به أصحاب الأصلح في الدنيا.

ومنها: أن قالوا: اللطف نفعٌ للمكلّف، وليس فيه مضرّةٌ ولاوجهٌ من وجوه القبح ولا يؤدّي إلى مالانهاية له. لأنّ اللطفيّةَ ليست أمراً يُعَلّل بصفة الجنس، حتّى يلزمَ **إشتراك** جميع مايكونُ من **ذلك** الجنس فيه، وهو ـ أعني اللطفَ ـ مقدورٌ له تعالى. وما هذا **سبيله** لابدّ من أن يفعله تعالى على مذهب من يقولُ بوجوب الأصلح في الدنيا. وهذا الزامٌ على أصحاب الأصلح إذا خالفوا في وجوب اللطف ثمّ وهو(١) أيضاً لودلّ فانما يدل على وجوب اللطف من جهة الداعي أي على أنّه لابدّ من وقوعه، ولايدلّ علىٰ وجوبه، بمعنىٰ استحقاق الذمّ بالإخلال به.

فأمّا من لم يقل بوجوب اللطف، فانّه يتمسّك بأن يقول: لو وجب فعلُ اللطف لفعله الله تُعالىٰ بالكفّار وجميع العصاة، ولو فعل بهم لما عصوا.

فيقال له: اللطفُ إنّما يجبُ فعله بالمكلّف إذا كان له لطفٌ يطيع عنده، والكفّار والعصاة لالطف لهم فيفعله تعالى، ولوكان لهم لطفٌ يطيعون عنده لفعله الله بهم، ولا يمتنعُ أن لايكونَ للعصاة لطفٌ، كما لايمتنع أن يكون

---

(١) م: رجعوا.

لشخص أولاد أو غلمان يصلح بعضهم بالرفق، وبعضهم بالعنف، وبعضهم لايصلحُ لا بالرفق ولا بالعنف.

وممّا يتمسّك به أن يقول: الواجب على المكلِّف أن يمكن المكلَّفَ بما كلّفه بالقدرة والآلة وسائر وجوه التمكين، واذا فعل به ذلك فقد أزاح علّته ولا يجب عليه شيءٌ آخر.

فيقال له: قولك «لايجبُ على المكلّف إلّا التمكين»، دعوىً عريّة عن الحجّة. ومذهبُ مخالفك أنّه يجبُ في حكمته تعالى التمكينُ واللطفُ جميعاً. ونقول: اللطفُ داخلٌ في إزاحة العلة، وهو جارٍ مجرى التمكين من الملطوف فيه.

واعلم: أنّ اللطفَ ينقسمُ إلىٰ مايكونُ من فعل المكلّف تعالى، وإلىٰ مايكونُ من فعل غيره. ومايكونُ من قبل غيره، فينقسمُ إلىٰ مايكونُ من قِبَل المكلّف الذي اللطف لطفٌ له وإلى مايكونُ من قِبَل غيره. فما يكون من فعله تعالى يجبُ في حكمته تحصيله علىٰ مابيّناه، ومايكونُ منْ فعل المكلّف الذي اللطفُ لطفٌ له، فانّه يجبُ في حكمته تعالى أن يكلّفه تحصيلَ ذلك اللطف. وذلك كتكليفه تعالى إيّانا معارفَ التوحيد والعدل والتوصّل بها إلى مدحه معرفة استحقاق الثواب والعقاب، وكتعبّده إيّانا بالشرعيّات.

وإنّما قلنا: «إنّه يجبُ في حكمته أن يكلّفه ذلك الذي هو لطفٌ له من قبله»، لأنّه كما يجب على الداعي غيره إلى ضيافته أن يفعلَ ما يعلمُ أنّه لايجيبه ولايحضر ضيافته إلّا عنده، من الاستبشار في وجهه والتجنّب عن القطوب، فكذلك إذا علم أنّه لا يجيبه إلّا إذا التمس منه أن يحضرَ معه ولده او بعضَ أصدقائه، او يقومَ ببعض مايحتاج إليه حتى يترتب[1] ضيافته، فانّه يجب عليه أن يلتمسَ منه ذلك. ولو امتنع من ذلك الالتماس والحالُ ما وصفناه،

---

(١) م: في ترتيب.

لجرىٰ ذلك مجرىٰ أن يمتنع من الاستبشار في وجهه، مع علمه بأنّه لا يجيبه إلّا مع الاستبشار، وهذا ظاهر.

وما يكون من قِبَل غيرالله تعالىٰ وغير المكلّف الذي اللطفُ لطفٌ له، فانّما[1] يحسن منه تعالىٰ أن يكلّفه إذا علم أنّ ذلك الغير يحصّل ذلك اللطف. فإن علم أنّه لا يحصله، لا يحسن أن يكلّفه الفعل الملطوف فيه.

واعلم: أنّ اللطف الواجبَ فعلُه أو تكليفه المكلّف إن كان من فعله إنما هو ما يحصل عنده الطاعة، لا مايكون مقرّباً الّا في حقّ من لا يكون له في المعلوم لطفٌ يطيع عنده.

وتفصيل هذه الجملة أنّه إذا كان في المعلوم أنّ لزيد مثلاً لطفين: أحدُهما يقرّبه إلى الطاعة ولكن لايطيع عنده، والآخر يطيع عنده، فانّه إنّما يجب فعلُ ما يطيع عنده، ولا يجب فعلُ مايكون له حظّ التقريب فقط. وإذا كان في المعلوم أن لا لطفَ له يطيع عنده. ولكن في المعلوم أنّ له لطفاً يقرّبه من الطاعة، فانّه يجب فعل المقرّب في حقّه إزاحةٌ لعلّته، والزيادة في الألطاف غير واجبة.

ومعنىَ الزيادة في الألطاف: مايكون زيادةً على اللطف الذي يطيع المكلَّف عنده، كأن يعلم تعالىٰ أنّ زيداً، مثلاً، يؤمن ويطيع عند فعل مخصوص لا محالة، ويعلم أنّه إن فعل شيئاً آخر كان داعيه إلى الطاعة أقوىٰ وآكد، ولذلك يسهل عليه الطاعة، فذلك يكون زيادةً في اللطف. ولا يجبُ فعله لأنّه ليس فيه وجهُ وجوب، إذالمكلّف يطيعُ من دونه فيكون مُزاحَ العلّة مع فقده. وعلىٰ هذا يجوزُ أن يخصّ الله تُعالىٰ بزيادة الألطاف بعضَ المكلّفين دون بعض.

---

(١) م: فانّه إنّما.

وما يطيع المكلّف عنده من اللطف يسمّىٰ توفيقاً، لأنّه يوافقه وقوعُ الطاعة. وما يطيع المكلّفُ عنده ويعزم على أن لايخلّ بالطاعة إقداماً واحجاماً من الألطاف يسمّىٰ عصمةً، لأنّ العصمة هي المنع. قال الله تعالى: «واللهُ يَعصِمُكَ مِنَ الناس»[١]، أي يمنعك. فكان ذلك اللطفُ منعَه من المعصية. ومالا يثبت له الحظّان من اللطف[٢] لايسمّىٰ إلّا بأنّه لطف فقط.

ونعود إلى ذكر أقسام الألطاف التي تكون من قبله تعالىٰ، ونقول: إنّها إمّا أن تكونَ مَضارّ وإمّا أن تكونَ مَنافع. والمضارّ إمّا تكونَ أمراضاً وآلاماً، وإمّا أن تكونَ غيرهما، كالآجال والغلاء والزلازل والصواعق وما أشبهها. والمنافعُ إمّا أن تكونَ صحّةً، وإمّا أن تكونَ غيرها، كالسعة في الرّزق والرُّخص وإعطاء الولد، ونتكلّم في جميع ذلك إن شاءالله. ونبتدئ بالقول[٣] في الأمراض:

---

(١) المائدة: ٦٧.

(٢) م: الألطاف.

(٣) م: القول.

القول في الأمراض والآلام

نـذكـر أوّلاً اختـلافَ الـناس في حسـن الآلام وقـبـحهـا ثـمّ نرتّـب عـلـيه المقصـود، فنقـول: ذهبـت الثنـويّة إلـىٰ قبح جميـعـها وذهبـت المجبّرةُ إلى حسن جميعهـا مـن مُحدِثِهـا، وذهـبت غيرُ الـثـنويّة والجبريّـة الى حسن بعضها وقـبح البعض، واخـتـلفوا في تعـيين مايـقبح أو يحسـن، فذهـبت البـكريّـةُ وأصحابُ التناسخ إلىٰ أنّ الألم لا يحسنُ إلّا إذا كـان مستحقّاً، وماعداه فـهو قبيح. وأدّىٰ هذا المذهبُ البـكريَّةَ إلى جحد مـا علموه وعلـمه كلُّ عاقل، ضـرورةً، من تألّم أطفال وغيرهم ممّـن ليس عليهم تكليـفٌ بالأمراض النازلة بهم من قِبل الله لما علموا أنّهم لم يذنبوا فلا يستحقّـون عقوبةً وأنّه تعالى لايفعل القبيح، والتناسخيّةَ إلى القول بالتـناسخ وأنّ كلّ من يـؤلّمه تعالـىٰ بالأمراض وغيرها من الأطفال والبهائم وغيرهم، فـانّما يؤلّمه بسبـب أنّهم عصوا الله قبـل هذا في زمان تكليفهم لمّا كانوا في هياكل أُخرَ.

وذهب شيوخُ أهل العدل إلى أنّ الألم قد يحسن، لوجوه:

منها: أن يكون مستحقّاً.

ومنها: أن يكون فيه نفع يوفي عليه.

ومنها: أن يكون فيه دفع ضرر أعظم منه.

ومنها: أن يظـنّ فيه أحدُ الوجـهين: إمّا النفع الموفي علـيه، أو الدفع بالضرر

أعظم منه، فيكون تكراراً وإشارةً إلى الوجه الذي تقدّم ذكره، وذلك لأنّ ذلك الألم يكون مقصوداً إليه كمن يؤلم نفسه ويُتعِبُها، أو من يلي عليه[١] من ولده ومملوكه بالفصد والحجامة وشرب الدواء البَشِع الكريه أو سقيه. ويقصد إلى ذلك الإيلام ليدفع به ماهو أعظم منه من ضرر الأمراض. وهذا الألم الذي ذكرناه آنفاً[٢] ليس مقصوداً إليه من حيث انّ قصد فاعله الدفع، فيؤدّي الدفع إلى الإيلام، فيقع الألم غير مقصود إليه. ومن وجه آخر يفترقان: وهو أنّ الوجه الأوّل هو إيلام الحيّ ليندفع به ضررٌ أعظمُ منه عن ذلك الحيّ بعينه، والوجه الثاني إنّما هو نزولُ الألم بالحيّ والمقصدُ في فعل سببه دفعُ الضرر المتوقّع حصوله من جهته عن غيره. فهناك وقع الألم دفعاً[٣] للضرر الأعظم عن المؤلم، وهاهنا وقع دفع الضرر فيه انّما هو عن غير المؤلم، فيفترقان من هذا الوجه أيضاً.

ومنها: أن لايكون مفعولاً بمجرى العادة وجارياً مجرىٰ فعل غير من فعله. فإذا أختصّ الألم بوجه من هذه الوجوه حسن ولم يكن ظلماً. وإذا تعرّىٰ عن جميعها كان ظلماً. ولهذا حدّنا الظلم بأنّه ضررٌ غيرُ مستحقّ لايكون فيه نفعٌ موفي عليه للمضرور ولادفعُ مضرّة عنه هي أعظمُ منه ولا يظنّ فيه أحدُ هذين الوجهين ولايكون واقعاً على وجه الدفع، ولايكون جارياً مجرىٰ فعل غير فاعله مفعولاً بالعادة. وكما يقبح الألم لكونه ظلماً علىٰ مابيّناه فقد يقبح لكونه عبثاً، وقد يقبح لكونه مفسدة.

والّذي يبطل قول الثنويّة بأنّ الآلام كلّها قبيحة، هو أنّ العقلاء بأسرهم يستحسنون ذمّ المسيء في وجهه.مع علمهم بأنّ ذمّهم له يغمّه ويؤذيه. وإنّما يستحسنونه لكونه مستحقّاً.

---

(١) ج: أو من يلي عنده عليه.

(٢) م: أيضاً.

(٣) م: رفعاً.

وممّا يبطل قولَهُم وقولَ البكريّة وأصحاب التناسخ أيضاً ـ حيث قالوا: الألم لا يحسنُ إلّا للاستحقاق ـ أنّ العقلاء كما يستحسنون ذمّ المسيّ فيستحسنون فصدّ أنفسهم وشربَ الأدوية البَشِعَة وكذا فصدَ من يكون عليه من الأولاد والعبيد وسقيهم الأدوية الكريهة إذا رجوا بذلك دفعَ الأمراض، وكذا يستحسنون إتعابَ أنفسهم وأولادهم في طلب العلوم والآداب والإرواح في الأسفار والتجارات، رجاء أن يصلوا بذلك إلى منفعة. والرجاءُ هو ظنٌّ وصول نفع إلى الظانّ أو اندفاع ضرر عنه. وإذا حسن ذلك مع ظنّ المنفعة ودفع المضرّة، فلأن يحسنَ مع العلم بذلك أولى. وكذا يعلمون أنّ الألم الواقع علىٰ وجه الموافقة ليس بقبيح، بل هو حسن. كأن يقصد زيد إلى قتل عمرو فيدفعه عمرو عن نفسه، فيؤول دفعه إلى الإضرار بزيد، إمّا بالقتل أو بدون القتل.

ولا يمكن الشيخ أبا عليّ أن يستدلّ بهذا الوجه على البكريّة والتناسخيّة، لأنّه يذهبُ إلى أنّ هذا الألم إنّما يحسن للاستحقاق، قال: إنّ زيداً لما قصد إلى قتل عمرو استحقّ بطلبه نفسَ عمرو أن يقتله عمرو. فلا يمكنه الاستدلالُ بهذا الوجه خاصّةً على البكريّة والتناسخيّة لأنّهم يقولون بحسن الألم للاستحقاق.

فأمّا أبوهاشم، فانّه يمكنه الاستدلالُ به عليهم، لأنّه يذهبُ إلىٰ أنّه إنّما يحسنُ هذا الألم لوقوعه علىٰ وجه الدفع لا للاستحقاق، لأنّه لوكان وجه حسنه الاستحقاقَ لوجب أن يستحقّه وان أمسك عن **قتل عمرو من غير** توبة عنه بعد أن قصد قتله، والمعلوم خلافه من حيث أنّه لوكفّ عن قتله لما استحسن العقلاء إيلامه وقتله وإن لم يتب، وكذا يحسنُ الألم، الذي يفعله الله تعالى، وهو جار مجرىٰ فعل غيره، نحو أن يطرح الإنسانُ طفلاً أو غيره في النار أو الثلج فيتألّم ويموتُ، فانّ ألمه من فعل الله تعالىٰ إمّا مبتدءاً أو متولّداً أو يمنع منه إن كان متولّداً لا بتصديق صادق من حيث انّه نقضٌ للعادة ولا يحسنُ نقضُ العادة في زمان التكليف لا للتصديق، فانّما حسن ذلك الألم، لأنّه يجري مجرىٰ فعل غيره

تعالى، لا للعوض، علىٰ ما قاله من خالف فيه، لأنّ العوض الواجب في ذلك يلزم الطارح، وهو عوضٌ مُساوٍ للألم غير موفي عليه، لأنّه لو كان موفياً لكان طرح الطارح غير ظلم لأدائه إلى النفع الموفي.

والذي يبطل قولَ المجبّرة: «إنّ الآلام كلّها حسنةٌ من محدثها»، ما قد تقدّم من كلامنا في وجوه الحسن والقبح، فانّ الظلم يقبح لكونه ظلماً، فيقبح من كلّ فاعل.

إذا تقرّرت هذه الجملة **فاعلم،** أنّ الناس قد اختلفوا في إيلام الأطفال والبهائم، فذهبت البكريّةُ إلى أنّهم لا يألمون بالأمراض والأسقام. وقال غيرُهم: إنّهم يألمون. فاختلفوا، فقالت الثنويّةُ: آلامهم قبيحة وفاعلها الظلمة. وقال غيرُ الثنويّة: آلامهم حسنة، لوجه يقتضي حُسنَها. ثمّ اختلفوا في ذلك الوجه، فقالت المجبّرةُ: إنّها حسنة، لأنّ فاعلها ليس تحت رسم، لا أمر ولا نهي. وقال غيرُهم: إنّها حسنت، لوجه يرجع إليها. ثمّ اختلفوا، فقالت أصحابُ التناسخ: إنّها حسنة، لأنها مستحقّة على ذنوبٍ اقترفتها النفوسُ في هياكل سوىٰ هٰذه الهياكل، ثمّ نُقِلَت إلى هذه الهياكل وعوقبت فيها. **وقال شيوخ أهل العدل:** انّ هذه الأمراض والآلام، إنّما حسنت للنفع الموفي عليها علىٰ تفصيل اختلفوا فيه علىٰ ما نبيّنه.

وينبغي أن نبيّن أنها حسنة، ثمّ نبيّن أنها حسنت للنفع الموفي عليها علىٰ سبيل الجملة، ثمّ نتكلّم في تفصيل ذلك.

والكلامُ في حسنها ووجه حسنها جملةً أو تفصيلاً، يتفرّعُ علىٰ أنّ الأطفال والمجانين والبهائم يتألمون بالأمراض وغيرها. والعلمُ بذلك ضروريّ، لأنّا نعلمُ باضطرار أنّا نتألّمُ بالأمراض والأوجاع في حال الطفوليّة قبل البلوغ، وكذا **نعلم** وكلّ عاقل ضرورةً تألّم غيرنا من الأطفال والمجانين والبهائم بالأمراض والآلام التي لا تكون إلّا من قبله، وكذا نعلمُ تألّمَ البهائم بالذبح الذي هو بإذنه

وأمره تعالى، فمن ينكر ذلك كان جاحداً لما يعلمه باضطرار.

إذا ثبت أنّ من ذكرناهم يتألّمون بالآلام والأمراض التي لا تكون إلّا من جهته تعالى فالدلالةُ علىٰ أنّها حسنة هي أنّها من فعله تعالىٰ، مع ما قد ثبت أنّه عزّوجلّ لايقبح بفعل القبيح وأنّ فعله لايعرىٰ من القبح والحسن، لاستحالة التوهّم والسهو والغفلة عليه.

والدليلُ علىٰ أنّ هذه الأمراض والآلام من فعله عزّوجلّ، هو أنّه لوكانت من فعل غيره لكان ذلك الغيرُ إمّا قديماً أو محدثاً. وقد دللنا علىٰ أن لاقديم في الوجود سواه تعالى ورددنا على الثنويّة قولهم بقدم الظلمة.

ونزيد هاهنا ونقول: الظلمة إنّما هي فقد النور عمّا يقبل النور وليست هي ذاتاً حتّى ينسب إليها فعل. وعلى هذا إذا فقدنا النور في الهواء لتصوّر فضاءً مظلماً. ولانّهم إنّما نسبوا الأمراض والآلام إلى الظلمة، لاعتقادهم أنّ الآلام كلّها قبيحة، وقد بيّنا نحن أنّه قد يكون الألم حسناً. فبطل ماتوصّلوا به إلى إسناد الإمراض إلى غيره تبارك وتعالى. ولايجوز أن يضاف الإمراض إلى فاعل محدث، لأنّ الفاعلين المحدثين على تفاوتهم وتفاضلهم في الاقتدار لايصحّ منهم امراض أحد ابتداءً.

وبيانُ أنّ أفعاله تعالىٰ لا تعرىٰ عن الحسن **والقبح هوما** أشرنا إليه قبيل هذا من أنّه تعالىٰ يستحيل عليه السهو والغلط والغفلة. وفعل الساهي هوالذي يتصوّر أن يخلق عن الحسن والقبح.

فأمّا العالم الذاكر، فانّه لايتصوّر في أفعاله الخلوُّ عن الحسن والقبح، لأنّه لايخلو من أن يكون له غرضٌ صحيح فيما يفعله أو يكون له في ذلك غرضٌ صحيح. إن كان القسمُ الأوّلُ كان فعلُه عبثاً قبيحاً، وإن كان الثاني، وهو أن يكون له في فعله غرض صحيح، فأمّا أن ينتفي عنه وجوه القبح أو لا تنتفي إن انتفىٰ عنه جميعُ وجوه القبح كان حسناً بلا خلاف، وإن لم ينتفِ كان قبيحاً.

فأمّا الكلامُ في أنّه تعالى لا يفعل القبيح، فقد تقدم بيانه في كتابنا هذا فثبت بهذه الجملة أنّ أمراضَ الأطفال والبهائم حسنةٌ.

وأمّا الكلامُ في وجه حسنها وأنّه هوالنفع، فهو ماقد ثبت أنّها لا تحسن إلّا لوجه، اذ لولم يكن وجه يقتضي حسناً، لم تكن بأن تحسن أولىٰ من أن لا تحسن. ولا وجه من وجوه الحسن يمكنُ أن يقال إنّه ثابتٌ في هذه الأمراض والآلام التي يفعلها تعالى في الدنيا إلّا النفع.

وإنّما قلنا ذلك، لأنّه لا يجوز أن يقال إنّما حسنت لوقوعها على وجه المدافعة، لأنّ الطفل لم يقصد قتل أحد فيقال ذلك المقصود بالقتل من جهة دفعه عن نفسه، فأدّىٰ دفعه إلى مرضه وتألّمه به؛ ولأنّ المؤلم بالمرض هوالله تعالى. والمنافع والمضارّ يستحيلان عليه تعالى.

ولا يجوز أن يكون وجهُ حسنها وقوعها بمجرى العادة من حيث أنّ الطفل لولم يمرض لم يسفر بذلك عادةً، ولا يجوز أن يقال: إنّ وجه حسنها إنّما هو كونها مستحقّة على ما قاله وذهب إليه أصحابُ التناسخُ لما قد بيّنا أنّ الحيّ الفاعل المكلّف المخاطب إنّما هو هذه الجملة المشاهدة، وليس شيئاً فيها أو خارجاً منها فيبطل قولهم انّ الفاعل هو شيء سوى الجملة ينتقل من جملة إلى جملة أُخرىٰ، وأنّه لمّا كان في الجملة الأُولىٰ أو مصرفاً لها أذنب وعصىٰ في تكاليفه التي كان عليه في ذلك الزمان فاستحقّ العقوبة فعوقب بالأمراض عند انتقاله إلى الجملة الأُخرىٰ.

وممّا يبطل قولهم بأنّه كان للمؤلمين بالأمراض زمانُ تكليف آخر عصوا فيه، فاستحقّوا العقوبة بالأمراض والأوجاع، سواء قالوا إنّ المكلّف هو شيءٌ سوى هذه الجملة أو هو هذه الجملة بعينها ـ أنّه لوكان الأمر كما ذكروه لوجب أن يذكر أحدُنا أنّه كان في جملة اخرىٰ أومدبراً لها أو أنّه قبل نشوء هذا الجملة أو نموّها و بلوغها حدّ الكمال كان له حال كمال آخر كان فيها خيراً أو شريراً أو

متوسّطاً بينهما خالطاً لأحدهما بالآخر بسبب طول بقائه كامل العقل، في ذلك الزمان ولكونه كاملاً عاقلاً الآن. فانّ الأُمور العظيمة المعتدّبها المتصلة الأزمان التي جرت على العاقل في حال عقله لاينساها في حال أُخرىٰ هو فيها كامل العقل.

و بيانه: أنّه لايجوز أن يلي العاقلُ قضاءَ بلدة أو إمارتها سنينَ كثيرةً، ثم بعد انتقاله إلى بلدة أُخرىٰ ينسىٰ ذلك كلّه، حتّىٰ لايذكره بوجه، ولأنّ نسيها بالكليّة في ذكره يقدحُ في كمال عقله.

فإن قيل: إنَّ أحدَنا إنّما لايذكر ذلك، وينساها لتخلّل الحالتين نقصان عقل.

قلنا: ما أُشيرإليه لايمنعُ من الذكر بعد كمال العقل. ألا ترىٰ من وصفناه لوجُنّ بعد ولادته تلك السنين المتطاولة ثمّ أفاق وصحّ عقله وعاد عاقلاً كما كان، لما جاز أن ينسىٰ جميعَ ماكان فيه. ولو نسيه لحكم عليه بأنّه ما أفاق وماعاد عاقلاً بعد.

وممّا يبطل قولهم: أنّ الأمراض لولم تكن إلّا مستحقّة لكانت عقوبات، وفي ذلك كون الأنبياء عليهم السلام معاقبين وأن يحسن ذمّهم ولعنهم، لأنّ العقوبة آلام معقولة علىٰ وجه الذم واللعن.

وممّا[1] يردّ به عليهم:

إن قالوا: لا أوّل له بطل بما دللنا به على حدوث العالم.

وإن قالوا له أوّل.

قلنا لهم: أوَ كان اوّلُ التكليف أمراً شاقّاً على المكلّف أو شيئاً سهلاً غير شاقّ؟

---

(١)م: وعما.

إن قالوا: كان أمراً سهلاً غير شاقّ.

قلنا: فلم عصى المكلّف مع علمه بوجوب الفعل عليه وأنّه لا يشقّ عليه فعله.

فإن قالوا: لاجرم لم يعص أحدٌ من المكلّفين في ابتداء التكليف.

قلنا: فلم استحقّوا العقوبة عليه حتّى عوقبوا بالتكاليف الشاقّة والأمراض.

وإن قالوا: كان ابتداء التكليف تكليفاً شاقّاً على ما هو عليه الآن.

قلنا لهم: فلم ابتدأوا بتكليف الشاقّ ولم يستحقّوا ذلك؟ وعلى قاعدتهم لا يحسنُ تكليفُ الأمر الشاق إلّا عقوبة.

فإن قالوا بحسن تكليف الأمر الشاقّ، لا للعقوبة، بل لتعريض المنافع والمصلحة.

قلنا لهم: فإلزامُ المشاقّ كإنزال الآلام والإمراض في العقل، فإن جاز أن يكلّفنا الله تبارك و تعالى الأمرَ الشاقّ علينا تعريضاً للنفع والمصلحة، جاز أن تنزل الآلام بنا تعريضاً للنفع والمصلحة.

ويمكن إيراد هذا الإلزام عليهم مع تسليم القول، جدلاً، بأنّ التكاليف الماضية لا أوّلَ لها، بأن يقال لهم: هل فيما مضىٰ من التكاليف تكليفٌ سهل أو ليس فيها تكليف سهل؟

إن قالوا فيها تكليف سهل.

قلنا لهم: فلم عصى المكلّفُ فيه مع علمه بوجوب الواجب عليه وقبح القبيح منه، ومع علمه بأنّه لامشقّة عليه، فيما كلّفه إقداماً وإحجاماً. وكان ينبغي أن يكون التكاليف[1] بعده كلّها سهلة[2] وإن لم يكن فيها تكليف

(١) م: التكليف.

(٢) م: سهل.

سهل، فقد كلّف الانسانُ تكليفاً صعباً من غير أن يكون ذلك عقوبة على معصية في تكليف.

قال الشيوخ: ولا يجوز أن يكون وجهُ حسن إمراض الله تعالى الحيوان دفعَ المضارّ عنهم، لأنّ الإيلامَ إنّما يحسنُ لدفع المضرّة إذا لم يكن دفعُها إلّا بالإيلام. والله تُعالى قادرٌ علىٰ دفع كلّ ضرر من الحيوان من دون أن يؤلمه ويمرضه فلا يحسنُ منه الإيلامُ لدفع المضرّة.

قالوا: وإن كان الضررُ المدفوعُ من مقدوره تعالى كالعقاب، فانّه لا يحسنُ منه تعالى إيلامَ المكلّف لدفع ذلك الضرر من وجه آخر، وهو أنّ الايلامَ لدفع الضرر إنّما يحسنُ إذا كان الضرر، المدفوعُ من قِبل غير المؤلم، فأمّا إذا كان من مقدوره فانّه لا يحسنُ منه إيلامه لدفع ذلك الضرر.

وجعلوا هذا وجهاً آخر في قبح إيلامه تعالى العبدَ ليدفعُ عنه بذلك الايلام ضررَ العقاب.

على مايتراءىٰ لي ليس هذا الذي ذكروه ثانياً، وجهاً زائداً علىٰ ماذكروه أوّلاً من جهة المعنىٰ، وذلك لأنّه لاوجهَ لقبح الإيلام لدفع الضرر مهما كان الدافعُ والمدفوعُ جميعاً من قبل فاعل واحد إن سلّمنا قبح ذلك الأمر، حيث أنّهما إذا كانا من قبل فاعل واحد، فانّه يمكن ذلك الفاعل أن لايفعل الضرر الذي فرضناه مدفوعاً من دون هذا الألم، ولا يعقل وجه آخر يؤثّر في قبح الألم الموصوف.

وهذا علىٰ ماترىٰ يرجع إلىٰ الوجه الاوّل، وهو أنّ الإيلامَ إنّما يحسنُ لدفع الضرر إذا لم يمكن دفعهُ إلّا بالإيلام.

وقد اعترضتُ أنا علىٰ هذه الجملة في مسألة الأعواض التي أمليتها بأن قلتُ: كما لايحسنُ الإيلامُ لمجرّد دفع الضرر إلّا إذا لم يمكن دفعُ الضرر إلّا بالإيلامَ فكذلك لايحسنُ الإيلام بمجرّد النفع إلّا إذا لم يمكن أولا يحسن إيصالُ

ذلك النفع إلّا بالإيلام. وهذا يوجبُ أن لا يحسنَ من الله تعالى إمراضُ العبد للنفع الذي هوالعوض من حيت أنّه يمكنه تعالى ويحسنُ منه إيصالُ مثل ذلك النفع إلى العبد من دون إيلام وإمراض.

قلتُ: فإن قالوا: انّ الله تعالى لايولم بمجرّد العوض وإنّما يولم للمصلحة ليخرج الألم بها من كونه عبثاً ويعوّض عليه ليخرج بالعوض من كونه ظلماً.

قلنا: وكذلك من يجوّز إيلامَ الله تعالى العبدَ لدفع الضرر، فانّه لايجوّز أن يلومه لمجرّد دفع ضرر العقاب، بل إنّما يولمه كما قلتم للمصلحة ليخرج بها من كونه عبثاً ويدفع عنه من عقابه المستحقّ شيئاً عظيماً بأن يعفوه من ذلك الضرر العظيم ليخرج إيلامه بذلك من كونه ظلماً كما قلتم حَذوَ النعل بالنعل.

وأوردتُ على نفسي أسئلةً من ذلك، **فأجبتُ** عنها وأيدّتُ ما ذكرته بالأخبار الواردة في معناه، وذكرتُ أنّ هذا إنما أُجوزه فيمن يستحق العقاب ولايمنع من إسقاط عقابه مانع، وذكرتُ فيها زوائد وتفاصيل في هذا الباب. فمن أرادها فليطالع تلك المسألة، ليطلّع على المقصود منها، وأوردتُ فيها جواز أن يؤلم تعالى شخصاً ليدفع عنه بذلك الألم ضرراً أعظم منه بكثير، كأن يوصله إليه غيره تعالى لولا ذلك الإيلام، إذا كان في إيلامه صلاحٌ لبعض المكلّفين.

وتحقيق القول فيه: أنّه إنّما يجوزُ أن يؤلمه تعالى، لاستصلاح المكلّف الذي تعلّقت مصلحته بإيلامه وبأن يكون ذلك هوالغرض الأصليّ، وبه يخرج الألم من كونه عبثاً، ولكنّ الذي يخرجه من كونه ظلماً يكون دفعه تعالى ضرر الغير عنه بذلك الإيلام، وقلتُ إن حسن الإيلام لدفع مثل هذا الضرر وجه يستوي فيه من يستحقّ العقاب ومن لا يستحقّه.

فإذا بطل أن يكون إيلامُ الأطفال حسناً، لشيئ من الوجوه إلّا النفع أو دفع الضرر الذي ليس هوعقاباً ـ علىٰ ما أشرتُ إليه وأحلتُ شرحه على مسألة الأعواض ـ ثبت أنّه مفعولٌ لهما أو لأحدهما، ولذلك يقع إيلامُهُم حسَناً.

فأمّا إيلامُ الله تعالىٰ المذنبينَ وإمراضُهُم فمن الجائز أن يكون مفعوله[1] على طريق العقوبة، فيكون وجهُ حسنها الاستحقاقَ، علىٰ ماذكره جماعة من المحقّقين.

فإن قيل: العقوبةُ تستحقُ على وجه الاستخفاف والإهانة ويكون معها الذمّ واللعن، وهذا أمر ممنوع منه في المرض، صالحاً كان المريضُ أو فاسقاً.

قلنا: إيلامُ المعاقب وذمّه ولعنه حقّان له تعالى، فيجوز أن يفعلهما ويجوز أن يفعل أحدهما على ما يختاره فبأن لانعلمه ذامّاً للمريض لاعناً له في حال مرضه ولايرخّص لنا في ذمّه ولعنه لايمكن القطع على أنّ مرضَهُ ليس عقوبةً له إذا كان فاسقاً.

ثم ومن الجائز أن يذمّه الله تعالى ويلعنه، أو يذمّه الملائكة وتلعنه ونحن لانطّلع علىٰ ذلك.

وليس لأحد أن يقول: لو لعنه تبارك وتعالى أو لعنته الملائكةُ، لما منعنا من الذمّ له واللعن عليه. وذلك لأنّه لايمتنع أن يتعلّق صلاحنا بأن لانذمّهم، ولذلك منعنا منه، قال الله تعالى: «ولوترىٰ إذ الظالمونَ في غمراتِ الموت والملائكةُ باسطو أيديهم، أخرجوا أنفسكم، اليومَ تجزون عذابَ الهُونِ بما كنتم تقولون على الله غيرَ الحقّ وكنتم عن آياته تستكبرون»[2]، وقوله تعالى: «ولوترىٰ إذ يتوفّىٰ الذين كفروا الملائكةُ يَضرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وأدبارهُم»[3] ومعلومٌ أنّ الملائكة إنّما تفعل بهم ذلك في تلك الحال استخفافاً بهم وإهانةً، ولا يطلع على ذلك من يحضرهم من البشر.

وكما أنّ هذا جائز في إمراض المذنبين، فمن الجائز أيضاً أن يكون إيلامُ المذنب لاستصلاحه أو لاستصلاح غيره من المكلّفين ويعوّضه الله تُعالىٰ عن

---

(١) م: مفعولة.

(٢) الأنعام: ٩٣.

(٣) الأنفال: ٥٠.

إيلامه، بمنافع. فأمّا غيرُ المذنبين، فلاشكَّ في أنّهم لا يؤلمون للعقوبة، وإنّما يؤلمون لما في إيلامهم من مصلحة بعض المكلّفين ويعوّضهم الله تعالى عن إيلامهم بما يخرجُ إيلامَهُمْ من كونه ظلماً.

ولمّا قلنا: إنّ الإيلامُ يحصلُ للنفع، فاعلم أنّ النفعَ قد يكونُ عوضاً، وهو النفع المستحقّ في مقابلة الآلام لاعلى وجه التعظيم والاجلال، وقد يكونُ لطفاً، وهو ما عنده يطيع المكلّف، ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحال على ما ذكرناه في موضعه.

واختلف الشيوخُ في أنّه هل يجبُ أن يجتمع في الإمراض اللطفُ والعوضُ؟ أو يجوز أن ينفرد أحدُهما من الآخر؟

فقال أبوهاشم: لايحسن المرضُ، إلّا إذا كان فيه عوضٌ مُوفٍ ليخرج عن كونه ظلماً ولطفٌ للمؤلم أولغيره ليخرج من كونه عبثاً.

وقال أبوعليّ يحسنُ فيه المرضُ بالعوض وإن لم يكن لطفاً.

وقال بعضُ العلماء: إن الألم يحسنُ إذا كان فيه لطفٌ للمؤلم، وإن لم يكن له فيه عوضٌ.

واستدلّ أبوهاشم بأن قال: لولم يكن في الألم الّا العوضُ دونَ اللطف، لكان الغرضُ به نفعَ المؤلم بالعوض فقط. وهذا الغرضُ يمكنُ ويحسنُ الوصولُ إليه من دون الألم، والإيلامُ لأجله يكونُ عبثاً، لأنّه يكون إيصالَ الألم[1] إلى الغير لغرض يمكنُ ويحسنُ الوصولُ إليه من دون الألم. وذلك لأنّه لاقدرَ من المنافع إلّا والله تعالى قادرعلى أن يدمِنَهُ، ويحسنُ منه التفضّلُ به، إذ لامقتضي لحسن التفضّل ببعضه دون بعض[2]. فلو آلم الله تعالى المؤلم للعوض

---

(١) م: للألم.

(٢) م: بعضه.

فقط، جرىٰ مجرىٰ من استأجر أجيراً، ليغترفَ الماء من الفرات ويصبّه في الفرات أيضاً، لا لغرض سوىٰ نفع الأجير بالأجرة. فكما أنّ ذلك عبثٌ، فكذلك ما ذكرناه.

فوجب أن يكون في الألم لطفٌ لا يحصل من دونه ليتنزّل منزلةَ من استأجر أجيراً باجرة مثله ليستقي الماء من الفرات فيصبّه في إناء لمقعدٍ في أنّه بالأُجرة يخرج من كونه ظلماً وبنفعُ المُقعد من كونه عبثاً.

فإن قيل: إنّما يقبحُ من أحدنا استعمالُ الأجير فيما لا يكون له غرضٌ، سوىٰ نفع الأجير بالأُجرة، لا لانّه عبث، بل لأنّه فوّت نفسهُ الشكرَ والمدحَ اللذين كان يستحقّهما لونفعه ذلك النفعَ من دون تحميله تلك المشقّة.

قلنا: لوكان تفويتُ الشكر والمدح قبيحاً، لوجب فيمن يمكنه أن يتفضّلَ على غيره إذا لم يتفضّل عليه أن يستحقَّ الذمّ، لأنّه فوّتَ نفسَه الشكرَ والمدحَ اللذين كان يستَحقّهما لوتفضّل عليه. وهذا يوجبُ أن يستحقّ أكثرُ الناس الذمّ، لقدرتهم على التفضّل على الغير ممّا يتسّر لهم، مع أنّهم لم يفضّلوا به عليه، وأن يستحقّ ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ الذمَّ من حيث أنّه لم يتفضّل على خلقه بجميع ما في مقدوره.

ثمّ نقولُ: وليس في هذا السؤال نصرة لمذهب أبي عليّ، إذ فيه لزومُ أن يقبح منه تعالى الإيلامُ لمجرّد العوض لثبوت هذا الوجه فيه، وهو تفويتُ الشكر والمدح. وذلك إبطال لمذهبه، لا نصرته وتصحيحه.

فإن قيل: تفويتُ الشكر والمدح إنّما كان يلزمُ لو أمكن إيصالُ ذلك النفع علىٰ ذلك الوجه إلى المؤلم من دون ألم. ولكن ذلك غير ممكن، لأنّ النفعَ المستحقّ الذي له المزيّة على المتفضّل به من عند أبي عليّ لا يمكن إيصاله من دون ألم.

قلنا: فعلىٰ هذا يلزمُ حسنُ ما قد علمنا قبحه من استعمال الأجير فيما

لايحصل فيه غرض سوىٰ نفعه بالأُجرة، لمثل ماذكره السائل. وهو أنّ ذلك النفع المستحقّ لايمكن إيصاله إليه من دون ذلك الاستيجار.

فإن قيل: يمكن إيصالهُ من دون ذلك الاستيجار بأن يستأجر فيما يحصل فيه غرض صحيح، نحو انتفاع المستأجر أو غيره بعمله.

قلنا: هذا إشارةٌ إلى أنّ غير ذلك قائمٌ مقامه، وقد بيّنا فيما مضىٰ بأنّ قيامَ بعض الأفعال مقامَ بعض لا يوجبُ قبح الفعل.

ثمّ نقولُ: ولو فرضنا أن لاينتفعُ الذي استأجره بعلمه بوجه من الوجوه بأن لايكون له حاجة إلى عمله أصلاً والبتة، وفرضنا أيضاً أن لايكونَ هناك غيرُهما حتّىٰ نقدّر انتفاعه بعلمه لوجب أن يحسن منه ذلك الاستيجارُ ولايقبح، لارتفاع الخيال الذي ذكره من أنّ استيجاراً آخر يقوم مقام ذلك الاستيجارُ بل كان يلزمُ أن يكون مثلُ ذلك الاستيجار من أحدنا أحسنَ لظهور مزيّة مايستحقّ علينا علىٰ ما يتفضّل به بالا تفاق.

فأمّا أبوعليّ فانّه يستدلّ به بأن يقول: الألمُ إذا فُعِلَ للعوض فقد فُعِلَ لغرض لاسبيل إليه إلّا بالألم. وذلك لأنّه توصّل إلى نفع يستحقّ. فلولم يفعل الألم، لم يكن النفع مستحقّاً، والنفع المستحقّ له مزية في النفس ليست للتفضّل به. ألا ترىٰ أنّ لمائة دينار مستحقة في النفس لمائة متفضّل بها.

وأبوهاشم يجيبُ عن ذلك بأنّ النفع المستحقّ انّمايكونُ أوقعَ من المتفضّل به إذا كان من جهة من يؤنف من تفضّله. فأمّا من لايؤنف من تفضّله فلا مزيّة لما يستحقّ منه على ما يتفضّلُ به.

وبيانُ ذلك أنه لامزيّةَ لما يستحقّه بعضُ الأُجراء على السلطان علىٰ ما يتفضّل به عليه، فالله تعالى بهذا الحكم أولىٰ.

ثمّ وإن كان المستحقُّ من العظماء من النفع مزيّةً فهي يسيرة لايتساوى أحوال العقلاء وكلّهم في احتيار الآلام العظيمة لأجلها.

فأمّا الإيلامُ لمجرّد حصول المصلحة فيه، فإن كانت المصلحة الحاصلة فيه لغير المؤلم فانّه لا يحسن بالاتفاق من حيث أنّه لا يحسن إيلام زيد لينتفع عمرو ولا ينتفع زيد أصلاً. وإن كانت المصلحة الحاصلة فيه للمؤلم نفسه، كأن يعلم تعالى أنّ زيداً يعصي ويستحقّ العقاب، فإن أمرضه اختار الطاعة فلم يستحقّ العقابَ واستحق الثواب. فعند الشيخين أبي عليّ وأبي هاشم أنّه لا يحسن إيلامُه لمجرّد ذلك، بل يجبُ أن يعوّضه على الألم، لأنّ الألم الذي لا يكونُ مستحقّاً لابدّ من أن يكون في مقابلته نفعٌ أو دفعُ ضرر، والثوابُ المستحقّ على الطاعة التي الألم لطفٌ فيها إنّما هو في مقابلة الطاعة. ألا ترى أنّه يستحقّ عليها ولو أطاع من دون ألم فيحصل الألمُ متجرّداً من نفع أو دفع ضرر واستحقاق ذلك قبيح.

واستدلّ من أجاز إيلامَ المكلّف لمصلحة من دون عوض: بأنّ الألم يحسنُ لنفع مقابله ويحسنُ لنفع يقابل لما يؤدّي إليه الألم. ألا ترى أنّه كما يحسنُ من الإنسان أن يتحمّل المشقّة في البيع والشرى لربح يقابله، فكذلك يحسن أن يُتعِبَ نفسَه بالسفر، لأنّه يؤدّي إلى بيع متاع في بلد يَربَحُ عليه وإن لم يكن الربحُ مقابلاً لتعبه في السفر، لأنّه مقابلٌ لبيع المتاع وإخراجه من ملكه.

فإذا قيل له: الثوابُ يكون مستحقّاً بطريق التعظيم والتبجيل، وذلك لا يستحقّ الّا بما يفعله المكلّفُ من الطاعة، فكيف يجعلُ في مقابلة الألم الذي فعل به، وليس هو من فعله، واستحقاقُ التعظيمُ والمدح بطريق المجازاة إنّما يحصلُ بما يكون من جهة المستحق لذلك إقداماً وإحجاماً. فأمّا ما يستحقّه المؤلَم بما فُعل به من الألم، فانّه يجري مجرى أرش الجناية وقيمة المُتلَف في خلوه من التعظيم والتبجيل. وعلى هذا فانّه لو أتى المكلّفُ بالطاعة من دون ذلك الألم الذي فرضناه لطفاً له يستحقّ ذلك الثوابَ، فانكشف أنّ الثوابَ مستحقّ في مقابلة المطلوف فيه، فيبقى الألم خالياً مما يقابله من نفع أو دفع ضرر، فيكون ظلماً.

أمكنه أن يقول: الأمرُ وإن كان علىٰ ما ذكر في السؤال، فليس الألم، الذي هو لطف له في الطاعة التي استحقّ بها مااستحقّ من الثواب هوالذي أراه إلى ذلك، فلولاه لما اختار به مااستحقّ ذلك الثوابَ، فصار الثوابُ كأنّه حصل بذلك الألم. كما أنّ الربحَ الحاصلَ في بيع المتاع في بلد، كأنّه حاصلٌ في تحمله التعب بالسفر الذي أدّاه إلى ذلك ولم يعدّه أحدٌ من العقلاء تحمّله التعبَ بالسفر خالياً من نفع وفائدة بسبب أنّ النفع بالربح حصل ببيع المتاع.

ويمكنه أيضاً أن يقول: إذا كان المكلّفُ إنّما يطيع عند الألم ولولاه لم يطع، وكأنّه الذي أخرج نفسه إلى الألم، وكأنّه الذي آلم نفسه، ولاشكّ في أنّه إذا كان المؤلم هوالذي أخرج نفسَه إلىٰ الإيلام، فإنه لايستحقّ عوضاً علىٰ الألم. ألا ترىٰ أنّ مَن علم أنّ ولده لايتعلّمُ في بلده ولايشتغلُ بطلب المعيشة فيه، وأنّه إذا سافر إلىٰ بلد آخر و وجد مشقّة السفر اشتغل بطلب العلم والمعيشة وانتفع بالوجهين، فانّه إذا حمله على السفر وألزمه ذلك لا يوجبُ عاقل عليه أن يعوّضه على سفره. كما لايوجب عليه أحدٌ أن يعوّضه على سفره إذا لم يكن في بلده من يتعلّم منه و يتخرّج معه في طلب المعيشة.

فهذه الجملةُ غايةمايمكن أن ينصر به هذا المذهبُ فليحسن تأمّلها، و يعتقد ماينكشف بالنظر الصحيح. وقد انكشف وصحّ بجميع مابيّناه أنّ الآلام التي ليست مستحقة قد تحسنُ للنفع وغيره من الوجوه التي أشرنا إليها، و بطل بذلك مذهبُ البكريّة والتناسخيّة.

فإنّ قيل: الإيلامُ للنفع إنّما يحسنُ إذااختار المؤلم ذلك، فأمّا إذا لم يختره فانّه لايحسنُ والله تعالى يؤلم المكلّفين وغيرهم من الأطفال والبهائم وسائر الحيوانات من غير أن يختاروا ذلك، فيجبُ أن لا يحسنُ إيلامُهم، كما لا يحسنُ أن يستعمل أحدُنا أجيراً و يوفّيه أُجرتَهُ من غير اختياره.

قال: إنّما لايحسن منّا استعمالَ الاجير إلاّ بأن يختار ذلك ويظهر بلسانه

اختياره له، لأنّا لانعلم رضاه لذلك واختياره له بقلبه. والحال فيه تعالى بخلاف ذلك. لأنّه عزّوجلّ لايؤلم أحداً غير مستحقّ للألم إلّا وقد علم أنّه لو أطلعه على مقدار العوض الذي ضمنه له في مقابلة إيلامه وخيّره بين أن يؤلمه ويعطيه ذلك العوض وبين أن لا يؤلمه، فيفوته تلك المنافع لاختار الألم ليحصل له العوضُ، وهذا آكد من أن يتلفّظ المؤلم باختياره.

وبعدُ فانّما يعتبر باختيار الأجير وإظهاره الرضا بما يعيّنه من الأُجرة من حيث انّ الأمر فيما يعطيه من الأُجرة مشتبه، فمن العقلاء من يختار تحمّل تلك المشاقّ لمثل تلك الأُجرة، ومنهم من لايختاره بل يؤثر الرفاهيّة والدعَة. وليس كذلك العوضُ المستحقّ على الله تعالىٰ، لأنّه يزيدُ علىٰ الألم زيادةً عظيمةً لايشتبه الحالُ فيه، بل يختار جميعُ العقلاء تحمّلَ مثل تلك الآلام لمثل تلك الأعواض، فلا معنىٰ لاعتبار اختيار المؤلم. ويجري ذلك مجرىٰ من قيل له: «قم مِن مكانك وخُذمائة ألفِ دينار». ولاوَصَمةَ عليه في القيام من مكانه، فانّ العقلاء يتساوون في اختياره ذلك. ومن لم يختره من الناس يستدلّ بذلك علىٰ اختلال عقله فلنا أن نَليَ عليه ونُكرِهَهُ على القيام، كمانلي على جميع الصبيان والمجانين، فنكرههم على مصالحهم.

فإن قيل: إنّما يحسنُ الألم للنفع إذا لم يمكن الوصولُ إلىٰ النفع أو لايحسن إلّا بالإيلام[1] ألا ترىٰ أنّه لايحسن منّا السفر وإتعاب النفس فيه طلباً للأرباح التي يمكننا الظفرُ بها في بلادنا. وإنّما يحسن ذلك منا إذا أعوزتنا تلك الأرباحُ في أوطاننا، والله تعالى قادرٌ على نفعنا بمقدار العوض من غير ألم، فلم يحسنُ الألم منه لنفع العوض.

قلنا: أمّا على مذهب أبي عليّ، فانّه لايرد هذا السؤال. وذلك لأنّ النفع

---

(١) م: بالألم.

المستحقّ هو العوضُ الذي يستبدّ بمزيّة دون التفضّل به لايمكنُ إيصاله إلى المؤلَم من غير ألم، فالسؤال ساقط على مذهبه.

فأمّا على مذهب أبي هاشم، فانّه عزّوجلّ لايفعل الألم للعوض فقط، وإنّما يفعله للطف ليخرج باعتباره عن كونه عبثاً، ويعوّضه عن الألم ليخرج بالعوض من كونه ظلماً. وعلى مذهب غيره الذي حكينا مذهبه إنما يفعل الألم الذي كون فيه لطفٌ للمؤلَم. فعلى هذين المذهبين اللطفُ معتبر فيما يفعله تعالى من الألم، وذلك اللطفُ لايحصلُ إذا لم يفعل ذلك الألم أو مايقوم مقامه.

فإن قيل: فما تقولون إذا كان في المقدور مايقوم مقامَ ذلك الألم في اللطف ولايكون ألماً، بل يكون لذّةً أو لايكون لذّةً ولا ألماً: أكان يحسنُ منه تعالى العدولُ ممّا يقوم مقام الألم في اللطف ممّا وصفناه إلى الألم وتحصيل اللطف به مع ضمانه العوض في مقابلة الألم أم ماكان يحسن ذلك؟.

قلنا: هذا ممّا اختلف فيه العلماء، فمذهبُ أبي هاشم أنّه يجوزُ أن يفعل تعالى الألم ويعدل عمّا يقوم مقامه ممّا هو لذّة أو ليس بألم ولا لذّة.

قال: لأنّ الألم بالعوض الموفي صار كأنّه منفعة فيصير مساوياً للذة في كونها منفعة ويصير اللطف كأنّه حاصل بكلّ واحدة من لذّتين، فأيّهما فعل جاز وحسن.

قال: فلا فرقَ بين أن يَلطُفَ الله تعالى بفعل اللذّة وبين أن يَلطُفَ بألم صار بالعوض كأنّه لذّة.

وذهب قومٌ من البغداديّين إلى خلاف ذلك ولم يجوّزوا أن يَلطُفَ الله تعالى بالألم والحال ما وصفناه.

واختار أبوالحسين البصريّ هذا المذهب ونصره. قال: والدليلُ على صحّة ذلك ماقد ثبت أنّ الألم الذي ليس بمستحقّ لايحسن إلّا لغرض لايحصل من دونه. فامّا إن حصل من دونه، أي إن أمكن حصوله من دونه، فانّه قديكون

عبثاً، ولهذا منعنا من فعل الألم للعوض فقط لمّا أمكن الوصولُ إلى ذلك النفع من دون الألم. فإذا كان الغرضُ بالألم النفعَ باللطف والعوض وأمكن الوصولُ إليهما من دونه، كان فعله عبثاً. ألا ترىٰ أنّه كما يمكنُ ويحسنُ أن يتفضّل الله تعالى بذلك القدر من المنافع من دون ألم، كذلك يمكنه تحصيلُ اللطف بفعل اللذّة، أو ماليس بألم ولا لذّة، فقد أمكن الوصول إلىٰ المنفعة واللطف جميعاً من دون الألم.

وأجاب عن قول أبي هاشم: «إن الألم بالعوض قد خرج عن حكم الألم وصار كأنّه منفعة»، بأن قال: هذا يقتضي حسنَ فعل الألم للعوض فقط، لأنّه خرج بالعوض من حكم الألم وصار كأنّه لذّة فكما يجوز فعلُ المنفعة واللذّة من دون أن يكون مصلحة وجب أن يجوز فعلُ الألم للعوض من دون أن يكون فيه مصلحة.

قال: ويلزمه[1] جوازُ إتعابنا أنفسنا في الأسفار، لطلب الأرباح وإن أمكننا أن نربَحَ ذلك المقدار من الربح في بلادنا وأوطاننا، لأنّ علىٰ هذا المذهب قد صار إتعابُنا أنفسنا في حكم اللذّة بالربح الموفي.

قال: وهذا يدلّ علىٰ أنّ الألم إنّما يصيرُ في حكم اللّذة بالعوض الموفي إذا لم يمكن الوصول إلى الغرض المطلوب بالألم إلّابه. فأمّا أن يصير بالعوض في حكم اللذة على الإطلاق فلا.

ونصر سيّدنا المرتضىٰ، قدّس الله روحه ـ مذهبَ أبي هاشم، وقال: «الألم إذا كان فيه لطفٌ وعوضٌ موفٍ فانّه لا يقبحُ، لقيام اللذّة أو ماليس ألماً ولا لذّةً مقامه في اللطف، كان الفعلُ إذا حصل فيه غرض المثل، وانتفىٰ عنه وجوه القبح حسن وبأن يقومَ غيرهُ مقامَه في ذلك الغرض لا يقبح ولا يصير عبثاً.

---

(١) م: ويلزم.

ولولا صحّةُ ماذكرناه للزم قبحُ كلّ فعلين يمكن التوصّلُ بكلّ واحد منهما إلى الغرض الذي يتوصّلُ بالآخر إليه، ألمين كانا اولذّتين أولا ألمين ولا لذتين، بأن يقال: يمكنُ التوصّلُ إلى ذلك الغرضَ من دون هذا، لقيام ذلك مقامه، وكذا يمكنُ التوصّلُ إليه من دون ذلك، لقيام هذا مقامه. ولأنّ هذا معلوم مقرّر عند العقلاء. ألا ترىٰ أنّ أحدَنا إذا كان جائعاً وهو ممّن يشبعُ برغيف واحدٌ، وبين يديه رغيفان متساويان في الطعم والمقدار والصفا وجودة الخبز، فانّه إذا تناول أحدَهما لايذمّه عاقل ولايعدّه عابثاً، بسبب أنّ الرغيف الذي لم يتناوله يقومُ مقامَ الذي تناوله في غرضه.

فإن قيل: ما حكمنا بقبح الألم في الصورة التي فرضناها. لمجرّد قيام غيره، ممّا هولذّة أو ليس بألم ولا لذّة، مقامَهُ في اللطف والاستصلاح حتّىٰ تجيبوا ماذكرتموه، وإنّما حَكمنا بقبحه من حيث أنّ فاعله يكون متوصّلاً بالألم إلىٰ غرض يمكنه التوصّلُ إليه من دون الألم، وهذا الوجهُ لايثبتُ في الفعلين إذا كانا جميعاً لذّتين أو ألمين أولا ألمين ولا لذّتين، إذ الوجهُ المقبّحُ إنّما هو قيامُ غير الألم مقامَه في الغرض المطلوب.

قال ـقدّس الله روحه ـ في الجواب: «الألم بما تضمّنه من العوض الموفي صار كأنّه ليس بألم، بل صار كأنّه لذّة ومنفعة في الخروج من كونه ظلماً، فيصير الألمُ مايقومُ مقامه، والحال ما وصفناه، كأنّهما لذّتان أو فعلان ليسا بألمين ولا لذّتين، يبيّن ماذكرناه أنّ الألم الموصوف لوقبح لم يخل وجهُ قبحه من أن يكون كونه ظلماً أو كونه عبثاً، إذ لايعقل فيه وجهُ قبح آخر، ولايصحّ أن يدّعى كونه ظلماً وأنّه إنّما قبح لذلك، لأنّه بما تضمّنه من العوض الموفي خرج عن كونه ظلماً؛ ولا أن يدّعىٰ أنه عبثُ وأنّه يقبح لذلك، من حيث أنّ فيه لطفَ المكلّف واستصلاحه، وذلك غرض صحيح وهوغرض المثل. وبيّنا أنّ قيامَ غيره مقامَه في ذلك الغرض لايوجبُ أن يكون عبثاً ولا قبيحاً. وإذا لم يكنَ

ظلماً ولا عبثاً وجب أن لايقبح، لأنّه لا يعقل فيه وجهُ قبح آخر.

وأمّا قول الشيخ أبي الحسين: «لوكان الألم بالعوض قد خرج من حكم الألم وصار كأنّه منفعة، لوجب أن يحسن فعل الألم للعوض فقط من دون أن يكون فيه لطف كما يحسن فعل اللذّة والنفع من دون أن يكون فيه لطفٌ، وللزم جوازُ إتعابنا أنفسنا في الأسفار لطلب الأرباح وإن أمكن أن نربح مثلَ ذلك في أوطاننا».

فانّه يمكن أن يقال عليه: السيدُ لايقول ولا أحدٌ ممّن ينصر مذهبَ أبي هاشم: إنّ الألم بالعوض صار كأنّه لذّة ونفع مطلقاً ومن كلّ وجه، بل في خروجه من كونه ظلماً يجري مجراه فحسب. فلا يلزم علىٰ هذا حسنُ الألم لمجرّد العوض، لأنّ الألم قد يقبح، لا لكونه ظلماً، بل لكونه عبثاً أو مفسدة.

فإن أُعيد القول بأنّه إذا قامت اللذّة مقامَ الألم في اللطف والمصلحة، أو قام ماليس بألم ولا لذّة مقامَه في ذلك كان الألم عبثاً، كان الجوابُ عنه ماسبق، من أنّ الفعلَ لايصيرُ عبثاً بأن يقومَ غيره مقامَه في الغرض المقصود منه على مابيّناه، وإنّما كان يلزمُ عبثيّةُ الألم أن لو أمكن استصلاح المكلّف وتحصيل لطفه من غيرِ الألم وما يقوم مقامه. فحينئذٍ كان يقبح استصلاحه بفعل مّا، أيّ فعل كان، ألماً كان أو غير ألم، لكونه عبثاً. فأمّا إذا لم يمكن استصلاحُه إلّا بفعل إمّا ألم أو لذّة أو ماليس بألم ولا لذّة، فانّه لايقتضي أن يكون استصلاحُه بالألم عبثاً.

فإن قيل: لوحسن أن يولم الله تُعالى لنفع المولم، لحسن من الواحد منّا أن يؤلم غيره ويعوّضه على ذلك بمنافع.

قلنا: أمّا أبوعليّ، فانّه لايلزمه هذا السؤالُ، لأنّه يذهبُ إلى أنه إنّما يحسنُ أن يولم الله تُعالى العبدُ لعوض دائم إذا لم يستحقّ العبدُ الإيلامَ فلا يلزمُ ما تضمّنه السؤال، لأنّ أحدَنا لايقدرُ على أعواض دائمة.

وأمّا من يقولُ بأن العوض غير دائم وإن استحقّ عليه تعالى، فانّه يجيبُ عن السؤال بأن يقول: إن كان الألم دون قطع الاعضاء وإيلامها وهتك الحرمة وغيرها ممّا يشتبه الحال فيه في اختيار جميع العقلاء تحمّل مثل ذلك الألم لمثل ما يجعل في مقابلته من العوض والنفع بأن يكون بحيث لايشتبه على عاقل أنّ جميعَ العقلاء يختارون تحمّل مثل ذلك الألم لمثل ذلك العوض، فانّ إيلامَ أحدنا غيره هذا الضرب من الألم لمثل العوض الذي وصفناه لايكون ظلماً، ولكن يكون عبثاً فلا يحسن لذلك.

وإنّما قلنا إنّه يكون عبثاً من حيث إنّه يمكنُ إيصالُ تلك المنافع إلى الغير ويحسنُ من دون ذلك الألم ولا مايقوم مقامه. وليس له في ذلك غرض آخر، فانّ غرضنا أنّه علم أو غلب على ظنّه أنّه إذا ضرب مثلاً غيره بالعصا عدّة ضربات ضرباً خفيفاً انزجربها ابنه واتّعظ ولايزجر إلّا بذلك ولم يكن المضروبُ ممّن له وجاهة وحرمة عند الناس، فانّه يحسنُ عقلاً منه إيلامُ ذلك الغير إذا جعل في مقابلة إيلامه من العوض والنفع مايرضى به ذلك الغير او يبلغ الذي يجعله في مقابلة إيلامه إيّاه من العوض والنفع حدّاً في الكثرة يعلم أنّ جميع العقلاء يختارون تحمّل مثل ذلك الألم لمثل تلك الأعواض والمنافع، فانّ ذلك الألم يخرج عن كونه عبثاً ويحسن عقلاً، لأنّه يكون قد خرج عن كونه ظلماً بالنفع الموفي الذي وصفناه وخرج بالفائدة المذكورة من كونه عبثاً. فان جاء الشرعُ بالمنع من ذلك فذلك قبيح شرعيّ، لاعقليّ وإن كان الألم شيئاً عظيماً، كقطع بعض الأعضاء، فانّه لايحسنُ ذلك، لأنّ العوضَ الذي جعله في مقابلة إيلامه ذلك، وإن عظم وبلغ في الكثرة كلّ مبلغ يصل إليه، وليس له ذلك العوض من اليد أو الرجل أو غيرهما، فالعقلاء غير متساويين في اختيار قطع أيديهم أو[1] أرجلهم أو غيرهما من الأعضاء ليصلوا إلى ملك عظيم، وهم

---

(١) م: وأرجلهم.

في ذلك الملك بلا يد أو رجل.

وهذا بخلاف ما يفعله تعالى، لأنّه جلّ جلاله يوصل الأعواض في الآخرة إلى من آلمه في الدنيا وهو في حال وصول العوض إليه كامل البينة غير منقوص نقصاناً يورثه التبعيض.[1].

ولمّا جرىٰ في أثناء كلامنا في وجه حسن الآلام ذكرُ العوض، وأنّه تعالى إذا آلم من لايستحقّه فلا بدّ من أن يكون في ذلك الألم لطفٌ واعتبارٌ لمكلّف ما ليخرج به من كونه عبثاً وعوضٌ موفٍ ليخرج به من كونه ظلماً، فلنذكر الأعواض عقيب الكلام في وجه حسن الآلام.

---

(١) م: التنقيص.

القول في الأعواض

وبيان ثبوت العوض فيما يفعله تعالى من الآلام وفيما يأمر به غيره أن يفعله أو يبيحه إذا لم يكن مستحقّاً ولا جارياً مجرىٰ فعل غيره وفيما يفعله الظالم بغيره

اعلم أنّه تعالىٰ إذا آلم حيّاً غيرَ مستحقّ للإيلام ولم يكن إيلامُه كأنّه من جهة غير الله تعالى، كمن يلقيه أحدُنا في النار فيحترق ويتألم بها، فانّ احتراقه وتألّمه وإن كان من فعل الله تعالى فهو كأنّه من جهة غيره عزّوجلّ، وهو الملقي الذي ألقاه في النار، فانّه لابدّ من أن يعوّضه على ذلك أعواضاً موفية على إيلامه بمنافع للخير[1] عند الشيوخ أو بما يقوم مقامها من دفع المضارّ، على ما اخترته أنا وأشرتُ إليه فيما تقدّم وأحلتُ بتمام شرحها على المسألة التي أمليتها في الأعواض، ليخرج إيلامُه تعالى من أن يكون ظلماً عليه، إذ لو لم يضمن في مقابلته العوضَ الذي ذكرناه لكان إيلامُه ظلماً قبيحاً لحصول حقيقة الظلم فيه، وقد ذكرنا أنّه لا يكفي في حسن ذلك الإيلام العوضُ، بل لابدّ من أن يكون فيه مع ذلك العوض لطفٌ للمكلّف ليخرج بحصول اللطف فيه من كونه عبثاً وبالعوض من كونه ظلماً، فيحسن حينئذ. وإذا وجب فيما يفعله تعالى أن يكون حسناً، وبيّنا أنّه لاوجه لحسن إيلامه الذي وصفناه إلّا ماذكرناه ثبت أنّه إنّما من يؤلمه بالألم الذي ذكرناه لذلك.

---

(١) م: لا غير.

إذا تقرّر هذا فهكذا يجب فيما يأمر به من الألم أو يبيحه، لأنّه لابدّ من أن يكون أمره تعالى به وإباحته له حسناً.

ولا يحسنان إلّا لما له يحسنُ إذا فعله تعالى. فلزم إثبات العوض واللطف فيه جميعاً فيه، وإلّا لم يكن أمره به أو إباحته له حسناً.

فإن قيل: كيف تقولون فيما يبيحه تعالى من الألم أنه يكون لطفاً، ومن المعلوم أنّه لوكان لطفاً لكان إمّا أن يكون لطفاً في فعل واجب، او امتناع من قبيح، فيكون واجباً ولايكون مباحاً، وإمّا أن يكون لطفاً في مندوب إليه، فيكون مندوباً إليه لامباحاً، فكيف تحكمون بثبوت اللطف في الألم المباح.

قلنا: الألم الذي أُبيح لفاعله إنّما نثبته لطفاً لغير فاعله فلا يرد عليه التقسيمُ الذي أوردتموه من حيث أنّ المكلّف لم يكلّف فعل ما هو لطف لغيره، وإنّما كلّف فعل ما هو لطف له وإنّما كان يكون التقسيمُ وارداً علىٰ قولنا أن لوقلنا إنّ الألم المباح لطفٌ لفاعله، فحينئذٍ كان يمكنُ أن يقال لنا: إن كان لطفاً له في فعل واجب أو امتناع من قبيح كان واجباً، لامباحاً وإن كان لطفاً له في مندوب إليه كان مندوباً إليه لامباحاً.

فأمّا إذا كان لطفاً لغيره فانّه لايرد عليه ماذكره السائل. ولكنّه يمكنُ أن يقال: الألم وان كان لطفاً لغير فاعله، كيف يكون مباحاً؟ بلىٰ لايكون واجباً،لأن المكلّف لا يجبُ عليه فعلُ ما هو لطف لغيره من حيث هو لطف لذلك الغير، ولكنّه قد ندب إلى نفع الغير والاحسان إليه. ولطف الغير نفع لذلك الغير وإذا قصد فاعله به نفعه كان محسناً إليه، ومعلومٌ أنّ المكلّف، مندوبٌ إلى الاحسان إلى الغير. فعلىٰ هذا إن كان الألم لطفاً لغير فاعله، كان مندوباً إليه فكيف يكون مباحاً؟

والجوابُ عن ذلك: أنّ ماذكره السائل وقرره إنّما يتصوّر فيما إذا علم فاعل الألم أنه لطف لغيره فيقصد بما يفعله من الألم نفعه والاحسان إليه بفعل ماهو

لطف لـه. فيقال إنّه مـندوبٌ إلى ذلك وأنّه لا يتصوّر أن يكـون ذلك مباحاً له. فأمّا إذا لم يعلم فاعـل الألم ذلك ولا يخطر له على بال، كيف يقال إنّه يقصد به الإحسانُ إلى الغير؟ وأنّه مندوبٌ إلـيـه، وقد قيل إنّ الألم المباح، كذبـح البهائم المباح في الشرع ذبحُها، إنّما حَسُنَ لحصول العوض في مقابلته، وانتفاع الذابح وغـيره، بالتناول مـن لحـمه والانتفاع به، لأنّـه بحصـول العوض الموفي يخرج من كونه ظلماً، و بالعوض الذي هوالانتفاع بلحمه من كونه عبثاً فيحسن.

فإن قيل: الانتفاعُ بلحم المذبوح الذي جعلتموه غرضاً مخرجاً للألم بالذبح عن كونه عبثاً يمكن تحصيله من دون الإيلام بالذبح بـأن يخلق الله تعالى في المـذبوح الشهوةَ المتعلّقة بالذبح وما يتولّد عنه أو بأن لا يخلق له النفار ولا الشهوة المتعلّقين بذلك ، فيكون الإيلام بالذبح لهذا الغرض عبثاً.

قلنا: أمّا من لا يجيز انتفاء التألّم بالذبح ومايتولّد عنه فانّه لايتوجّه عليه هذا السؤال. وأمّا من أجازه ويذهبُ إلى أنّ الألم لايصير عـبثاً قبيحاً بـأن يقوم غيرهُ مقامَه في الغرض المقصود يجيبُ عن هذا السؤال بأنّ ماذكره السائل إشارة إلى انّ غير الألم يـقومُ في الغرض المشـار إلـيه مقامَ الألم، فـليس أكثر من ذلك. وقد بـيّنا أنّ الفعل الـذي أُجـري به إلى غرض صحيح هـو غـرض المثل لايصير عبثاً قبيحاً بـأن يقوم غيره مـقامه. فامّا مـن ذهب إلى أنّ الإيلام يكونُ عـبثاً قبيـحاً بأن يقوم غيره مقـامه و جوّز أن لايتألّم الحيـوان بالذبح، فانّه لايمكـنه أن يقول: الغرضُ المخرجُ لذبح الحيوان وتألّمه به إنّما هو انتفاعُ الذابح أو غيره او انتفاعهما بالتناول من لحم المذبوح، لإمكان التوصّل إلـى هذا الغرض بغير الإيلام.

فإن قيل: بم تـنكرون على قول المجبرة: «إنّه يحسنُ منه تعالى إيلامُ العباد من دون عوض لأنّه خالقـهم ومالكهـم، وأنّه يحسنُ منه عزّوجلَ أن يخلق حيواناً في النار ابـتداءً فـيعذّ به فيها أبـداً من دون جريمة وجنـاية سبقت مـنه ومن دون أن يعوّضه على ذلك فيحسنُ منه ذلك لأنّه خالقه».

قلنا: قد أبطلنا قولهم حيث تكلّمنا في التحسين والتقبيح وبيّنا أنّ ماذكروه لايصلحُ أن يكون وجهَ حسنٍ ولايخفىٰ على أحد من العقلاء أنّ الذي قالوه وجوّزه هوالظلم الصريحُ الذي تقتضي العقولُ السليمةُ بقبحه. وعلى ماذهبوا إليه وقرروه هو قبيحٌ من وجه آخر، وهو أنّه عبثٌ لأنّه إذا كان الألم لانفع فيه لأحد وليس لطفاً أصلاً ولايعتبر به معتبر فقد تعرى من غرض المثل فيكون عبثاً قبيحاً.

وأمّا ما يفعله الظالم من الظلم بإيلام غيره وإيصال المضارّ إليه، فلا بدّ ثبوت العوض فيه أيضاً بأن ينتصف الله تعالى لمظلومه منه. وطريقُ ذلك هو أن يستوفي الله تعالى من الظالم مايقابل إيلامَه لمظلومه من الأعواض التي استحقّها علىٰ غيره من الظلمة أو على الله تعالى، فيوصله الى مظلومه أو يمنّ تعالى على الظالم ويتفضّل عليه بمثل ذلك، وينقله إلى مظلومه على بعض المذاهب، على ماسيجيء بيانه، إن شاء الله تعالى.

وإنّما قلنا لابدّ من ثبوت العوض الذي وصفناه فيما يفعله الظالم من الظلم بإيلامه غيره، لأنّ الله تعالى مكنه من ظلم الغير على علمه تعالى بأنّه يظلمه ولم يمنعه جبراً، مع قدرته على منعه منه، فلولم يضمن الانتصاف لمظلومه منه لما حَسُنَ منه تعالى تمكينهُ من الظلم وتخليته إيّاه.

فإن قيل: فعلىٰ هذا يجبُ على كلّ من مكن أحداً من ظلم غيره بعمل آلة او رفع حاجب ومانع أن يُلزِمَه انتصافَ مظلومه منه إذا ظلمه. وإذا لم يمكنه الانتصافُ وجب أن لايحسن منه ذلك التمكينُ والعملُ. وهذا يقتضي أن يلزم الحدّادين والسكّاكين والقوّاسين والصياقلة وغيرهم ماذكرتموه من الانتصاف، وإذا لم يمكنهم الانتصافُ وجب أن لايحسنَ منهم تلك الأعمالُ والصناعاتُ.

قلنا: تمكينُه تعالى الظلمة مخالفُ تمكين هؤلاء. وذلك لأنّه تعالى يعلمُ مايفعله الظلمة من الظلم عند تمكينه إيّاهم، وهؤلاء لايعلمون ذلك، والله

تعالى يقدر على منع الظلمة من الظلم غير آثم لايمنعه، وليس هذا سبيل هؤلاء.
ولأنَّ لله تعالى الولايةَ على العباد ظالمهم ومظلومهم، فيلزمه الانتصافُ بينهم كما يلزمُ وليّ الأطفال أن ينتصفَ لبعضهم من بعضهم بما يجني بعضُهم على بعض، ولا ولايةَ لمن ذكره السائل على غيرهم ممّن وصفه، فافترق التمكينان ولم يلزمه ما ألزمه السائل.

فإن فرضنا واحداً من هؤلاء الصُنّاع علم بطريق من غيره أو غلب على ظنّه أنه إن عمل له سيفاً أو شيئاً من هذه الآلات أو باعه منه فانّه يظلم به غيره ولا قدرةَ له على انتصاف مظلومه منه، فانّه لايحسنُ منه ذلك العملُ او البيعُ. وإن قدرنا أنّ له قدرةَ الانتصاف، فانّه يلزمه الانتصافُ منه ولايحسن منه العملُ أو البيعُ إلّا بأن يضمن الانتصافَ بينهما هذا هو حكمُ العقل وقضيّتُه في هذه المسألة.

ثمّ لايمتنعُ أن يرد السمعُ بالمنع من عمل شيءٍ من هذه الآلات لمن يعلم أو يغلب على ظنّه أنه يظلم به غيره أو بيعه منه على كلّ حال قدر الممكن من الانتصاف، أو لم يقدر بأن يعلم تعالى في ذلك الوقت مصلحة دينيّة لانطلَع عليها.

فإن قيل: لم لايجوزُ أن ينتصفَ تعالى للمظلوم من الظالم، بأن يعاقب الظالم على ظلمه بين يدي المظلوم ويُطلِعُهُ على مايوصله إليه من المضارّ بعقابه، وأنّه إنّما يعاقبه لظلمه عليه، فيشتفي المظلومُ بذلك.

قلنا: العقابُ يقابلُ كونَ الظلم معصيةً لله تعالى، لأنّه منعه منه بنهيه وزجره، ولايقابله من حيث أنّه ظلم، باعتبار أنّه لوكان ظلماً ولم يكن قبيحاً معصيةً لله تعالى، فرضاً وتقديراً، لما استحقّ عليه العقابُ ولوكان قبيحاً معصيةً ولم يكن ظلماً لا ستحقّ العقابَ عليه ولهذا يستحقّ العاصي العقابَ وإن لم يكن معصيةً، ظلماً ولا إضراراً بالغير. والتشفيّ المشار إليه في السؤال إن حصل

فانّه لايقابلُ الألمَ الذي ذاقه والضررَ الذي لحقه من وجهين:

أحدُهما: أنّ الله تعالى إنّما يُعلّمه ويُطلعُه علىٰ ماهو حقيقة الحال، وحقيقة الحال أنّه يعاقبه لمعصيته له تعالى، ظلماً كانت المعصيةُ أو غير ظلم فالمظلومُ إنّما يعلمُ أنّ ظالمه معاقبٌ باعتبار أنّه عصى الله تعالىٰ، لا باعتبار أنّه أوصل إليه ضرراً، إذ لولم يكن إضراره له معصيةً لله تعالى لما عاقبه عليه. فأي تشفيّ له في ذلك. وإنّما كان يتشفّىٰ أن لو علم أنّه يعاقبُ باعتبار أنّه آلمه وأضر به، وليس الأمرُ كذلك، بل لوكان المظلومُ بَرّاً تقيّاً صالحاً قد اغتمّ بأن رأى العصاةَ يعصونَ الله تَعالىٰ فانّه يسرّ ويتشفّىٰ بعقاب العاصي، كان العاصي ظالمه أو غير ظالمه، ولكن ذلك التشفي لايصلح أن يكون مقابلاً لإيلام الظالم إيّاه.

والثاني: أنّ التشفي في الجملة لايصلحُ لمن يجعل في مقابلة الإيلام وإيصال الضرر وأن ينتصفَ به للمظلوم من الظالم من حيث انّه من باب السرور والاعتقاد. والسرور وإن بلغ كلَّ مبلغ، فانّه لايقابلُ الضربَ والقتل وقطع الأعضاء وهتك الحرمة وغيرها من أنواع الظلم، فلولم يعوّض الله تُعالىٰ المظلوم لما كان قد انتصف له من الظالم.

القول في حكم العوض المستحقّ عليه تعالى وكميته ومفارقته لما يستحقّ على غيره

اختلف العلماء في المستحقّ عليه تعالى من العوض وأنّه هل يكون دائماً أو منقطعاً؟ فذهب أبوعليّ إلى دوامه، وأبوهاشم إلى انقطاعه، وحكي عن أبي عليّ انّه رجع من القول بدوامه وقال بانقطاعه.

وأبوهاشم وإن قال بانقطاعه فانّه يوجب فيه أن يكونَ مقداراً عظيماً بحيث يختارُ كلّ عاقل مثل الآلام التي أوصلها الله تعالى إلى المؤلم لمثل تلك المنافع ولايشتبه الحالُ فيه حتى يحسن منه عزّوجل إيصالُ الألم إلىٰ المؤلم من دون رضاه. وذهب القاضي إلىٰ مذهب أبي هاشم واختاره. وإلى هذا المذهب يذهب سيّدنا المرتضى، قدّس الله روحه، وهوالذي نصره في كتبه.

وأبو عليّ وإن ذهب إلى دوامه فانّه يوجبُ أيضاً في موظّفات الأوقات ومايصل إلى المؤلم الذي استحقّ عليه تعالى العوضَ في كلّ وقت أن يكون مقداراً عظيماً، لأنّ العقلاء لايتساوون في اختيار الآلام والأمراض بمقدار يسير من العوض، وإن كان دائماً.

واستدلّ أبوعلي على صحّة مذهبه في دوام العوض بأنّه لوكان منقطعاً لتألّم المعوّض بانقطاعه واغتمّ، فاستحقّ في مقابلة ذلك الغمّ والتألّم عوضاً آخر. والكلامُ في ذلك العوض كالكلام في العوض الأوّل في أنّه إن انقطع استحقّ من انقطع عنه بانقطاعه عنه عوضاً آخر، وكذا يلزمُ في العوض الثالث، والرابع

والخامس وغيرها، وفي ذلك دوامُ عوضه.

والاعتراضُ عليه في هذا الاستدلال أن يقال له: ما ذكرته لايدلّ على أنّه استحقّ العوض دائماً في مقابلة الألم، وإنّما يدلّ لو دلّ على انّه يستحقّ بانقطاعه منه إدامته وهذا بأن يدلّ على انّه ما استحقّ في مقابلة الألم عوضاً دائماً أولى وذلك لأنّ فيه إشارةً إلى انّه إنّما استحقّ إدامته لانقطاعه.

ثمّ يقال له: وغير مسلّم أنّه يستحقّ العوضُ بانقطاع العوض عنه عوضاً آخر، لأنّه إذا استحق ذلك المقدارَ وقد وصل إليه جميعه، فينبغي أن لايتأذّى ولايغتمّ بانقطاعه وأن لايعطى زائداً ممّا يستحقّه. وإن اغتمّ وتأذّى بذلك فانّه لايستحقّ في مقابلته عوضاً آخر. ألا ترى أنّ من له على غيره دينٌ منجمٌ به في نجوم كثيرة فأوصل إليه مديونُه حقّه من الدين بالتمام والكمال في نجومه، ثمّ عند انتهاء النجوم وتوفير حقّه بالتمام والكمال عليه يقطع عنه إعطاء مثل ماكان يعطيه في تلك النجوم، فانّه لايغتمّ بذلك الانقطاع ولايتأذّى، ولو تأذّى واغتمّ لم يستحقّ على مديونه بذلك عوضاً.

ثمّ يقال له: ومن الجائز أن يفرّق الله تُعالى منافعها التي استحقّها عليه بالعوض على أوقات كثيرة، ويوصلها في مدّة مديدة بحيث لايتبيّن له انقطاعها تبييناً يؤثّر فيه ويغمه فلايغتمّ بانقطاعه حتّى يستحقّ بذلك عوضاً، كما نقوله في أهل الثواب وتوفير مافاتهم من موظّفات الثواب في أوقات كونهم في الدنيا وعقابهم[1] في البرزخ عليهم، لأنّ المطيع يستحقّ بطاعة الثواب عند الإتيان بها وفراغه منها. بل هذا في العوض أحرى وأجود، من حيث أنّ العوض يجوز إيصاله إلى المستحقّ وإن لم يشعر بأنّه الذي استحقّه من العوض، بخلاف الثواب، إذ يجب فيه أن يعلم المثابُ أنّه الذي يستحقّه بطاعته وأنّه جزاء طاعته

---

(١) م: ومقامهم.

إقداماً وإحجاماً.

واستدلّ أيضاً بأنّه لوكان منقطعاً، لأمكن إيصاله بأجمعه إلى المؤلم في لحظة واحدة، كأروش الجنايات في الدنيا. ومثلُ هذا لا يختار المولم لأجله الآلام.

فيقال له: وهذا أيضاً لايدلّ على أنّه يستحقّ دائماً، وإنّما يدلّ علىٰ أنّه يستحقّ على وجه يرغب المؤلم فيه بأن يفرّقه الله تعالى على الأوقات فيختار له الألم يبيّن هذا أنّه لوعوّضه في مقابلة ألمه ملكاً عظيماً مديد المدة لجاز أن يختار الألم لأجله وإن كان منقطعاً.

واستدلّ أبوهاشم علىٰ صحّة مذهبه في انقطاع العوض بأن قال: لوكان دوام العوض شرطاً في حسن الألم لما حسن من دونه. ومعلومٌ خلافُه، لأنّ العقلاء يستحسنون تحمّل المشاقّ والآلام لمنافع منقطعة، كتحمّل مشاقّ السفر لربح ينقطع نفعه. وكذا يستحسنون تحميل من يكون عندهم من أولادهم وعبيدهم المشاقّ وإلزامهم تحملها بالأسفار وتعلّم الصناعات وممارستها لما يتضمّن من المنافع. وإن كانت جميعُ تلك المنافع متقاطعة ويقبضون انقطاعها.

وكذا نعلم ضرورةً، من غير استشهاد بتحمّل المشاقّ في الأسفار وتعلّم الصناعات، أنّا لوتصوّرنا مثلاً أن عوضَ مايوصله تعالىٰ إلينا من الآلام والأمراض ملكُ عشرين ألف سنة لاستحسنّا اختيارَها لأجله. فصحّ انّه يصحّ تحميل الألم وتحمله للعوض العظيم وإن كان منقطعاً، وقد ذكرنا أنّ من حقّ مايستحقّ عليه تعالى من العوض أن يكون عظيماً يبلغُ إلى الحدّ الذي يختارُ كلّ عاقل تحمّل مثل الآلام التي جعلت تلك الأعواض في مقابلتها لأجلها حتّى يحسنُ إيصال الآلام والأمراض منه تعالى إلى المؤلم من دون اعتبار رضاه وليس هذا من حكم الألم الذي يوصله الظالم إلى المظلوم لأنّه ظلم قبيح وليس يحسن حتّىٰ يراعي فيما يقابله من العوض بلوغه حدّاً يخرجه من أن يكون ظلماً قبيحاً، وليس قصدُ الظالم بإيلام المظلوم نفعه جمله، فهو بمنزلة الأرش في الجناية والقيمة

في المُتلَف في الدنيا، فيجبُ أن يكون مساوياً للألم في المقدار مقابلاً له، ولو استوفي من الظالم أزيد ممّا يقابل ظلمه لكان ظلماً عليه. ويجوزُ توفيرُ العوض على مستحقّه، وإن لم يعلم أن ذلك حقّه، على ماذكرناه من قبل، لأنّ المعتبر في العوض أن يكون نفعاً او مايقوم مقامه، وقد ينتفع بالشيُ ويستلذّه من لايعلم انّه حقه، فصحّ أن يوفّر العوض علىٰ من يستحقّه وإن لم يعلم أنّ ذلك حقّه: وليس كذلك الثوابُ والعقابُ، لأنّ من شرطهما التعظيمَ والاستخفافَ، ولامعنىٰ لفعل التعظيم إلّا إذا علمه من عظم به. وكذلك الاستخفافُ إذ لامعنىٰ لفعل الاستخفاف إلّا إذا علمه من استخفّ به.

فإن قيل: فهذا الذي ذكرتموه إنّما يقتضي أن يعلم المثابُ أنّه معظّم بالثواب، والمعاقبُ أنه مستخفّ به بالعقاب. وليس فيه بيان أنّ المثابَ يعلمُ أنّ الثواب حقه الذي استحقّه، والمعاقبَ أنّ عقابه جزاؤه، وأنّه الذي استخفّه، فمن أين يعلمان ذلك؟

قلنا: إذا علم المثابُ أنّه معظم مبجّل بالثواب، وقد تقرّر في عقله أنّ التعظيمَ المعتدّ به لايحسنُ بدون الاستحقاقُ، يقدحُ له ويعلم أنّ ذلك حقه الذي استحقّه. وكذا المعاقبُ أنّه مستخفّ به مُهانٌ بالعقاب، وقد تقرّر في عقله أنّ الإهانة والاستخفاف لايحسنان إلّا بمن يستحقّه، ينقدحُ له أيضاً أن عقابه هوالذي استحقّه، إذ يعلم المثابُ أنّه معظّم من جهة من لايجوز عليه فعلُ القبيح، وكذا المعاقبُ فانّه يعلمُ أيضاً أنّه مُهانٌ من جهة من لا يفعل القبيح.

إذا تقرّرَ ماذكرنا، من جوازإيصال العوض إلى مستحقّه وتوفيره عليه من دون أن يعلم أنّ ذلك حقّه الذي استحقّه في مقابلة ما وصل إليه من الآلام، جازَ أن يوفّرالله تُعالى أعواضَ كثير من المؤلَمين إليهم في الدنيا. وإذا كان المؤلَم الذي وصفناه غير مكلّف، جاز عقلاً أن لايعيدَه في الآخرة، إذ مابقي له حقّ يضيع بأن لايعاد، وجاز أيضاً إيصالُ اعواض كثير من الكفّار إليهم في الدنيا،

فلا يكون لهم عوضٌ عندالله تعالى في الآخرة.

ولا يجبُ في النفع الذي هو العوض أن يكونَ من جنس الملاذّ التي ألِفَها المعوّضُ وتعوّدها، بل كلّ مايكون لذّةً ونفعاً وإن لم يكن من جنس المعهود تصوّر كونه عوضاً، فانّ المعتبر في العوض بما يقابلُ الألم من النفع وما يجري مجراه، وليس هو شيئاً يرغب المؤلم في فعل أو ترك، إذ ما يستحقّ المؤلَم به العوضَ ليس من فعله ولا تعلّق له به حتّى يرغب فيه، وإنّما هو من فعل غيره فيه، فهو كأُروش الجنايات وقيم المتلفات، بخلاف الثواب، لأنّ المثابَ يستحقّه على مايكون من جهته، فعلاً وتركاً، إقداماً وإحجاماً، وهو مرغبٌ بالثواب والعلم باستحقاقه والوعد به في الطاعة فعلاً وتركاً والترغيبُ لايحصلُ إلّا بالمعهود المألوف الذي تعوّده إذ لو وعدالله المثابَ بغير المألوف، كأن يقول للمكلّف: «لو أطعتني لأُثيبك بالتبن والشعير وبالأصوات الجهيرة وبالإحراق بالنار بأن أخلق فيك الشهواتِ المتعلّقةَ بهذه الأشياء فتستلذّها وتنتفع بها غاية اللذّة، والنفع»، لما رغب بهذا الوعد في الطاعة.

وكذا المعاقب إنّما يستحقّ العقابَ ماهو من جملته من المعصية فعلاً وامتناعاً وهو مزجورٌ بالعقاب، والعلم باستحقاقه والوعيد به ولايحصل الزجر إلّا بجنس ماتوعّده وألفَهُ من المضارّ، إذلو أوعد اللهُ المكلّفَ بغير ما عهده من من المضارّ والآلام، كأن يقول له: «لو عصيتني لعاقبتك في الآخرة، بلبس الحرير، والتناول من لحم الطير والفواكه ومصاحبة الحورالعين، واستماع أصوات الملاهي التي تستلذّها في الدنيا، بأن أخلق فيك النفار العظيم عن هذه الأشياء فتتألم وتتأذّى بملابسة هذه الأشياء وإدراكها» لما انزجر، بمثل هذا الوعيد عن المعصية.

فوجب في الثواب والعقاب أن يكونا من جنس المنافع والمضارّ المعهودة المألوفة، ليحصل بالوعد والوعيد بهما، الترغيبُ في الطاعات، والترهيبُ عن

المعاصي، والعوضُ بخلاف ذلك. لأنّه ليس فيه ترغيبٌ ولا ترهيبٌ على ما قدّمناه.

فإن قيل: فإن كان للكافر الذي يستحقّ العقابَ دائماً ولايستحقّ شيئاً الثواب عوضٌ لم يوفّر عليه في الدنيا يوفّر عليه في الآخرة مع حصول الإجماع على انّه لايصل إليه نفع ولذّة في الآخرة أصلاً والبتة لاقليل ولاكثير.

قيل: بأن يسقط من عقابه مقدار. مقابل ما استحقّه من النفع، إذ لافرق في توفير حقّه عليه بين أن يوفّر عليه المنافع وبين أن يسقط عنه المضارّ التي تقابل تلك المنافع والاستخفاف بالمعاقب مضرّة له، كما أنّ إيلامه بالعقاب مضرّة فيجعل في مقابلة جزءين من العوض جزءين من العقاب، لتقابل إسقاط الإيلام بالعقاب أحد جزئي العوض إسقاط الاستخفاف المقرون إليه الجزء الآخر.

ثمّ إن كان استحقّ العوض في مقابلة الأمراض والآلام التي فعلها اللهُ تعالى به، فانّه يسقط في مقابلتها شيئاً عظيماً كثيراً من عقابه، بحيث يختارُ كلّ عاقل تحمّلَ مثل تلك الأمراض والآلام، لدفع تلك المضارّ، علىٰ ماذكرناه في العوض الذي هوالنفع.

وإن كان الذي استحقّه من العوض إنّما استحقّه على الظالم، فإنّه إنّما يجبُ أن يسقط من عقابه مقدارُ ما يقابل الآلام التي أوصلها الظالم إليه، من دون زيادة هذا هوالذي قيل في جواب هذا السؤال.

والذي يقوىٰ عندي أن الكافر لايرد القيامةَ الّا وقد وُفرّ عليه أعواضه التي استحقّها في الدنيا. وذلك لأنّه لو ورد ولم يوفّر عليه العوضُ لكان إمّا أن يعوض بإيصال المنافع إليه أو باسقاط بعض عقابه عنه، علىٰ ما شرحناه.

وكلا القسمين ممنوع منه إجماعاً، إذ أجمعت الأمّةُ على أنّه لايسقط من عقاب الكافر الذي مات على كفره شيء، وعلىٰ أنّه لايصلُ إليه لذّة وراحة

بعد مفارقة الدنيا فمع تقرّر هذه الجملة لايتصور أن يخرج من الدنيا، الاّ وقد وُفّر عليه مايستحقّه من الأعواض.

أمّا إسقاط المستحقّ للعوض عوضه فمن وجب عليه فقد منع منه القاضي وقال: العوضُ وإن كان حق المعوّض، إلاّ أنّه لا يعرف قدره وليس إليه قبضه واستيفاؤه فلا يصحّ منه إسقاطه، فهو كالصبيّ المولّىٰ عليه الذي لايصحّ منه إسقاط حقه ودينه من المديون و إبراء ذمّته، لما لم يعرف قدره ولم يصحّ منه استيفاؤه.

وذهب أبوالحسين إلى انّه إن كان الذي وجب عليه العوضُ ممّن يصحّ أن ينتفع بسقوط العوض عنه،فانّه يصحّ من المستحقّ للعوض أن يسقط عنه وذلك كالعوض الذي يستحقّه المظلومُ على ظالمه، فانّه إن أسقطه المظلومُ سقط عنه.

وما قاله القاضي من «أنّ المستحقّ للعوض، لايعرف قدره»، أجاب عنه بأنّه: لاحاجةَ إلى أن يعرف قدره على التفصيل، إذ هو عالمٌ به على الجملة، وذلك كافٍ في صحّة الإسقاط. وعلىٰ هذا صحّ الصلحُ بين المتخاصمين وإبراء كلّ واحد منهما صاحبه وإن لم يعرفا مقدار مايتنازعان ويتخاصمان فيه.

وأمّا قوله: «ليس إليه استيفاؤه» فليس كذلك، لأنّ من له استيفاء حقّه ممّن عليه، ليس له من ذلك الاّ مطالبته أو مطالبة وليّه به وذلك صحيح من مستحقّ العوض، بأن يسأل الله تعالى أن يوفّر عليه عوضه الذي استحقّه عليه تعالى وأن يستوفي له ما استحقّه على غيره منه، لأنّه تعالى وليّ عباده وفارق الصبيّ الذي ليس له ذلك. وإنّما ليس له أن يطالب غيره تعالى ممّن استحقّ عليه العوض، لأنّ واحداً منهما لايعرف قدره.

وإن كان الذي وجب عليه العوض ممّن لايصحّ انتفاعه بسقوط العوض عنه، وهو الله تعالى، فانّه لا يصحّ إسقاطه ولايحسُنُ، بل اسقاطه فيه عبث وسفه. إذلا نفع فيه للمُسقِط، ولا للمُسقَط عنه، إذ هو تعالى منزّه عن المنافع

والمضارّ، فهو تعالى ساخط لذلك الاسقاط رادٌّ له فلايسقط، كمالو أبرأ صاحبُ الدَين غريمه عن دينه، فردّ إبراءه فانّه لايرد.

وعلىٰ هذا الوجه يصحّ نقل العوض المستحقّ إلى غير المعوّض، لأنّ فيه نفعاً للمنقول إليه، فيصحّ نقله، والثوابُ لا يصحّ إسقاطه أيضاً، لأنّه عبث وسفه علىٰ ماذكرناه في إسقاط العوض المستحقّ عليه تعالى. والله تُعالى رادٌ لذلك ساخط على فاعله، فلا يسقط.

وكذا لايصحّ نقله إلى غير من استحقّه، لأنّه مستحقّ بطريق التعظيم والتعظيم الذي استحقّه زيد في مقابلة طاعة أتى بها لونقل إلى عمرو، لكان عمرو معظّماً ذلك الضرب من التعظيم، من غير استحقاق، وذلك قبيح.

القول في أنّ عوض إيلام من ليس بعاقل غيره، على من يكون ؟

ذكر القاضي عن بعض أصحاب أبي عليّ أنّ العوضَ في ذلك يجبُ على الله تعالى وأنّه نسب قوله ومذهبه هذا إلى أبي عليّ وذهب قاضي القضاة إلى أنّ العوض في ذلك يكون على المؤلم دونه تعالى اذ لم يلجئه الله تعالى إلى ذلك الألم قال: فأمّا إذا ألجأه إليه بالجوع ومايجري مجراه من الوجوه الملجئة فالعوضُ عليه تعالى.

واختار صاحبُ الفائق المذهبَ الأوّلَ المنسوب إلى أبي عليّ، ودلّ على صحّته بأن قال: «إنّه تعالى أقدر غير العقلاء من البهائم والسباع والهوامّ والصبيان والمجانين على إيلام الغير وإيصال المضارّ إليه، وخلق الشهوة في بعضها إلى أسباب تلك الآلام والمضارّ، كما علمناه من شهوة السباع إلى الافتراس وأكل اللحوم، وعرّفها مالها في ذلك من المنفعة ولم يمنعها منه بضروب من ضروب المنع، لابخلق العلم، بقبح ذلك عنها فيها ولا بالنهي ولا بالجبر. وذلك إغراء لها على إيصال تلك الآلام. فلولم يضمن تبارك وتعالى إعواض تلك الآلام لكان إغراؤه تعالى لها على إيصال تلك الآلام والمضارّبما لايستحقّها ولاله فيها منفعة عاجلة قبيحاً، خصوصاً على مذهب القاضي أنّ تلك الآلام قبيحة منها وان لم يستحقّ بها الذمّ، لأنّه يكون إغراء على القبيح.

وأجاب عمّا قاله القاضي من أنّه تعالى وإن مكنها من هذا الأضرار وخلق

الشهوة المتعلّقة بها فيها، فانّه مكّنها من قضاء شهوتها بالميتات وكلّفنا منعها من إيصال هذه المضارّ إلى الحيوان وأنّه بذلك مخرج من أن يكون مغرياً لها على فعل هذه الآلام بأن قال في السباع والجوارح مالايتناول الميتات، كالأسد والبازي.

وغيرُ مسلّم أنّا كلّفنا منعَها على الإطلاق، بل إنّما يلزمنا منعُها من مواشينا، لأنّ فيه دفعَ الضرر عنّا، وكذا لورقّ قلبُنا لبعض الحيوان بافتراس الذئب أو الأسد إيّاه ووصل إلينا غمّ شديد بسبب ذلك. فأمّا ما عدا ذلك، فلا شيء يدلّ على وجوبه لاعقليّ ولا سمعيّ. وما سمعنا وما نُقِلَ إلينا عن أحد من العلماء قديماً وحديثاً، أنّهم أوجبوا على العقلاء الخروجَ إلى البراري والصحاري ليمنعوا الأُسود والذئاب من اصطياد الوحش وافتراسها.

فإن قيل: أليس في المرويّ عن الرسول عليه السلام: «أنّه تعالى يَنتَصِفُ للجماء من القرناء». وهذا الحديث يقتضي ظاهره أنّه تعالى يأخذ حقّ الجمّاء وعوضها من القرناء، فكيف تقول: إنّ عوضها على الله تعالى؟ وهل هذا إلّا مخالفه لهذا الظاهر؟

قلنا: ليس في الخبر كيفيّة انتصافه لها منها، فيحتمل أن يكون انتصافُه تعالى لها منها، بأن يعوض الجماء بأعواض موفية من قبله جلّ وعزّ بما نالها من القرناء، فانّه إذا فعل تبارك وتعالى ذلك يكون قد انتصف لها منها. ويحتمل أن تكون فائدةُ الحديث والمقصودُ منه المبالغةَ في أنّه ينتصفُ للمظلوم الضعيف من الظالم القويّ، لأنّه أراد الجمّاء والقرناء الحقيقيّين، إذ وصفُ الصعيف بالجمّاء والقويّ بالقرناء من أحسن التشبيه.

وأجاب أيضاً عن احتجاج القاضي بأنّه تعالى مابعث السباع على هذه المضارّ ولاألجأها إليها ولا أطلقها لها، وإنّما مكّن منها. فلوانتقل العوض إليه تعالى بالتمكن للزم إذا مكنّا غيرنا بدفع سيف إليه من قتل إنسان فقتله أن

يجبَ العوض هنا علينا، بل كان يلزمُ وجوبُ العوض على السيّاف، لأنّه الأصل في التمكين من القتل بأن قال: ألست تقول إنه تعالى إذا ألجأها إلى ذلك فانّه يفضل[١] العوض إليه على أنّه لم يبعثها[٢] على المضارّ ولا أطلق لها وإنما مكّنها منها.

قال: فإن قال: الإلجاء أشدّ من البعث عليها. قيل: وخلق الشهوة فيها، إلى غير ذلك. وإلهامُها لها فيه من المنفعة مع أنّه لم يمنعها منه بوجه من الوجوه أشدّ من البعث عليها، فيجب أن ينتقل إليه العوض.

قال: وليس كذلك دفع السيف إلى الغير، لأنّه ممنوع من القتل عقلاً بتقرير قبحه في عقله. وسمعاً بالنهي، فلم يجب أن ينتقل العوضُ عنه إلى تمكّنه باعطاء السيف أوحمله.

وأجاب أيضاً عمّا احتجّ واستدلّ به القاضي ثالثاً من أنّ عوض مضارّها لو انتقل إليه تعالى، لكان موفياً كالعوض فيما يفعل بأمره تعالى او إباحته وإطلاقه وإلجائه من الآلام. ولوكان كذلك لكانت تلك المضارّ والآلام حسنة، ولوكانت حسنة لقبح منّا أن نمنعها منها، بل كان يلزمُ أن يقبحَ منافعها من مواشينا، بأن عارضه بالإلجاء الذي يذهب القاضي إلى أنّ العوض فيه ينتقل إليه تعالى، على ما حكيناه عنه وقال إذا ألجأها إلى تلك المضارّ، فلا بدّ من أن تكون حسنة، فلوكانت قبيحة لكان تعالى قد ألجأها إلى القبيح، وذلك قبيح، وإذا كانت حسنة بأن تكفّل الله تعالى في مقابلتها بالأعواض الموفية وجب أنّ لايحسن منّا بل يقبح منعها ولو عن مواشينا، فما يجيب به فهو جوابنا بعينه.

ونحن نقولُ: إنّما يحسنُ منّا منعها إذا دفعنا بمنعها المضرّة عن أنفسنا بأن

---

(١) م: ينتقل.

(٢) م: مع انّه لم يبقها.

يقصد افتراسُ مواشينا وما يتعلّق بنا أو نغتم بافتراسها حيواناً آخر لا يتعلّق بنا وتتأذى الرقّة التي تلحق قلوبنا إمّا لذلك الحيوان أو لصاحبه إن كان له صاحبٌ.فأمّا إذا لم ندفع بمنعها المضرّةَ عن أنفسنا بأحد الوجهين، فانّه لا يحسن منّا منعها. ولو ورد السمعُ بحسن ذلك أو وجوبه، لقلنا: إنّ ذلك لمصلحة لنافيه، كما ورد السمعُ بمنع الصبيّ من شرب الخمر وإن لم يقبح ذلك منه لنا فيه من الصلاح وللصبيّ أيضاً بأن لا يتعوّد شربُها فيصعب عليه الامتناعُ فيها إذا بلغ حدّ التكليف.

وقد أورد ما ذكره قاضي القضاة من «أنّا إذا أغرينا الجارح على الصيد فاصطاده وأضرّ به، فالعوضُ على الله تعالى، لأنّه باغرائنا له يصير مُلجأ إلى ذلك، والله تعالى أباح لنا إغراءه» وردّ عليه بأنه قال: إنّه تعالى إنما أباح لنا إغراء الجارح على الصيد وما أباح للجارح الإضرار بالصيد، إذ الإباحة في حقّه غير متصوّرة وقولُه «لأنّه يصير ملجأ إلى الإضرار باغرائنا» غيرُ مسلّم، بل هو جار علىٰ عادته كما خلق عليه، فكان ينبغي أن يوجبَ على الجارح إعواض الاضرار الزائد بالصيد على الاصطياد، لأنّ ذلك الضرر الزائد من فعله ولم يؤمر به ولا ابيح له، إذ الأمرُ والاباحةُ في حقّه غير متصوّرين، وهو غير ملجأ إليه على مابيّنا، فعلىٰ قاعدته يلزمه أن يوجبَ عوض ذلك علىٰ الجارح دونه تعالىٰ، بخلاف ما قاله.

القول في أنّه هل يجوز أن يمكّن الله تعالى من الظلم من لايستحقّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه؟ وأنّه هل يجوز أنّ يتفضّل الله تعالىٰ بقضاء العوض عنه؟

ذهب أبوالقاسم البلخيّ إلى أنّه يجوز أن يُمَكنَ الله تُعالى من الظلم مَن لايكون له من العوض عنده تعالى أو عند أحد من خلقه في الحال مايقابل ظلمه، بل جوّز أنّ يَرِدَ الظالمُ القيامة ولايستحقّ من العوض ما يقابل ظلمه.

قال: إذا كان كذلك فانّه تعالى يتفضّل عليه بأن يقضي عنه عوضَ مظلومه ويمنّ بذلك عليه وينتصف لمظلومه منه.

وذهب أبوهاشم إلى انّه لايجوز أن يرد الظالم القيامة من دون أن يستحقّ من العوض ما يقابل ظلمه. وردّ على أبي القاسم ـ**قوله بأنّه** تعالى يتفضّل على الظالم بقضاء عوض مظلومه[1] منه ـ بأن قال: انتصافُ المظلوم من ظلمه واجبٌ، والتفضّلُ ليس بواجب ولايجوز ارتباط الواجب وتعلّقه بماليس بواجب. ولكن جوّز أن يمكّن الله تعالى الظالم من الظلم وإن لم يستحقّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه بعد أن يكون المعلوم من حاله أنّه لا يخرج من الدنيا الّا وقد استحقّ ما يقابل ظلمه من العوض.

وذهب المرتضى ـ قدّس الله روحه ـ إلى انّه لا يجوزُ ولايليقُ بالحكمة تمكينُ

---

(١) م: مطلوبه.

الظالم من الظلم الاّ وقد استحقّ في الحال من العوض مايقابل ظلمه، ليمكن في الحال انتصاف مظلومه منه. وردّ على أبي هاشم قوله بأن قال: كما أنّ التفضّلَ ليس بواجب، فلم يجوّز تعليق الإنتصاف الواجب به، فكذلك تبقية[1] الظالم غير واجب، فلايجوّز تعليق ماهو واجب من الانتصاف به. واذا جوّزته فقد دخلت فيما عبت به على أبي القاسم. فان قال: تبقيةُ الظالم، والحال ما وصفناه، واجبةٌ، كان لأبي القاسم أن يقول: وقضاء العوض عن الظالم، والحال ما وصفته، واجب. ولا أقول بأنّه غيرُ واجب وإنّما أصفه بأنّه تفضّل، بمعنىٰ أنّ سببَ استحقاق هذا العوض الذي هوالإيلام ظلماً ليس من قبله تعالىٰ كالضامن لغيره بما عليه إذا قضىٰ عنه دينه، ولم يرجع به عليه فانّه يوصفُ بأنّه متفضّل عليه وإن وجب عليه القضاء منه بالضمان.

فإن قيل: كيف يقول السيّدُ إنّه تعالى لايمكّنُ من الظلم إلّا من يستحقّ في الحال من العوض مايقابل ظلمه؟ وقد نرىٰ في الظلمة من يعيش صحيحاً سليماً، لايلحقه ألم وغمّ، ويظلم طول عمره بالقتل والضرب واغتصاب الأموال وهتك الحرم ويوصل من الآلام والغموم إلى الناس ما لايكاد ينحصر ثمّ يموت فجأةً فلا يكون له عوضٌ أصلاً، وإن كان فانّه يكون قليلاً لايفي بما يجب عليه، فكيف يتصوّرُ استحقاقه ما يقابل جميع ما عددنا من أنواع ظلمه؟ وحاله ما وصفناه من الصحّة والسلامة؟ مع أنه لم يظلمه قطّ أحد سيّما بمثل أنواع ظلمه؟ بل كيف يقول في قتلة الأنبياء وقاتل أميرالمؤمنين وقتلة الحسن والحسين عليهم السلام انّهم استحقّوا من الأعواض ما يقابل تلك العظام من الظلم؟

قلنا: أمّا ما ذكره السائل: أوّلاً، من أنّا نرىٰ من الظلمة من يعيش

---

(١) م: تنعية.

صحيحاً سليماً، لايلحقه غمّ ولم يفشِ مقدّر، لا وجهَ له في الدنيا لايسلم أحدٌ من الناس في الدنيا من ضروب الآلام والغموم، في صغرهم وكبرهم.

فإن قيل: كيف نفى أعواض القدر الذي أصابه من الآلام والهموم بما يتجه عليه من الأعواض في مقابلة ما عددناه من أنواع الظلم؟

قلنا: أعواض مايستحقّوه عليه بجميع ماذكره السائل من أنواع الظلم مستحقّة بطريق الانتصاف، فيكون مساوياً لتلك الآلام في المقدار ولا يكون زائداً عليها، بل يكون في مقابلة كلّ جزء من الألم جزءٌ من العوض حتّىٰ لايكون حيفاً وظلماً على الظالم، وليس كذلك أعواضَ ما أصابه من الآلام والغموم من جهته تعالى، فانّها تكون مُوفِيةً علىٰ تلك الآلام والهموم زائدةً عليها بما لا يكادُ يدخل تحت الحصر والعدّ، ولذلك أحسن إيصالها إلىٰ المؤلَم من غير رضاه ـ على ماذكره فيما مضىٰ ـ وإذا كان كذلك تصوّر أن يكون فيها وفاء جميع ما استحقّ عليه، واندفع التعجّبُ.

وأمّا ما ذكره أخيراً في قتلة الأنبياء والأولياء عليهم السلام.

فالجوابُ عنه: أنّ قتلهم إنّما عظم موقعُه في الإثمّ واستحقاق العقوبة عليه من حيث أنّ اولئك القتلة يستحقّون من العقوبة، والاستحقاق والإعانة مالا يستحقّه غيرهُم من المذنبين. فأمّا العوضُ المستحقُّ عليهم بذلك، فانّه لايعظم، بل يكونُ بطريق الانتصاف على ماذكرناه ولايكونُ زائداً على إيلامهم الأنبياء والأولياء، إذ لوكان زائداً لكان ظلماً عليهم، على مامرّ.

واختار صاحبُ الفائق القولَ بأنّه يحسن من الله تعالى أن يتفضّلَ على الظالم بقضاء مايستحقّ عليه من الأعواض، كما يحسنُ من أحدنا قضاء الدين عن المديون المفلس.

واستدلّ عليه بأن قال: حقّ المظلوم هو في النفع المقابل للمضارّ التي وصلت إليه. ولا فرق في وصول هذا الحقّ إليه بين أن يصل إليه من أعواض

الظالم المستحقّة له على الله تعالى أو علىٰ غيره و بين أن يتبرّع بها على الظالم غيره ويقضي بها عنه أعواض مظلومه، كقضاء الدين من المفلس.

قال: واستدلّ قاضي القضاة للمنع من ذلك بأنّ أعواضَ المظلوم مستحقّة على الظالم وما يتفضّل به تعالى قضاء عنه تفضّل، والتفضّل لا يقومُ مقام المستحقّ.

وأجاب عنه: بأنّ حقّ المظلوم هو في النفع المقابل للمضرّة، لا في كونه واجباً إيصاله إليه أو غير واجب. وذلك يحصل في المتفضّل به يسمّىٰ متفضّلاً أو مستحقاً.

قال: وقال أيضاً يعني القاضي ـ: لوجاز أن يقومَ العوضُ المتفضّل به، مقامَ المستحقّ، لجوّزنا أن لا ينتصفَ تعالى لبعض المظلومين لأن للمتفضّل أن يتفضّل، وله أن لا يتفضّل.

وأجابَ عنه بأن قال: قد علمنا بالدليل أنّه تعالى لابدّ من أن ينتصفَ للمظلوم من ظالمه ونعلم أنّه ينتصفُ له منه حتّىٰ يحسن منه تعالى التخليةُ بينه وبين ظالمه، ثمّ إمّا أن ينتصفَ له بأن يستوفي من أعواضه المستحقّ عليه تعالى أو علىٰ غيره حقّ المظلوم أو بأن يتبرّع بالقضاء منه.

قال: ولسنا نقولُ والحال هذه: إنّ له تعالى أن لا يفعل، بل يجب عليه إذا خرج الظالم من الدنيا مثل أن يستحق ما يقضي به مظالمه.

قال: ونَصِفُ ذلك بأنّه تفضل منه علىٰ معنىٰ أنَّ سبَبَ استحقاق هذا العوض ليس من قبله تعالى كالكفيل لغيره بما عليه إذا قضىٰ عنه ولم يرجع به على الأصل، فانّه يوصف بأنّه متفضّل عليه، وإن وجب عليه القضاء عنه بالكفالة.

قال: وفرّق قاضي القضاة بين هذه المسألة و بين مسألة قضاء الدين عن المديون بأنّ الدين واجب علىٰ المديون، فجاز أن ينوبَ غيرُه منابه في القضاء وإن كان متفضّلاً به، وليس كذلك الظالم إذا لم يكن له عوض، لأنّه لاحقّ عليه فكيف ينوبُ عنه غيرهُ وصارت النيابةُ عنه تفضّلاً.

وأجاب عنه: إن قال: لانسلّمُ انّه ليس عليه حقّ، وكيف لايكونُ عليه

حقّ وقد وجد منه سببُ الاستحقاق عليه، لكنّه غيرُ متمكّن من قضاء ما عليه من الحقّ، فهو بمنزلة المديون المفلس في كونه غيرَ متمكّن من قضاء ما عليه من الدين وفي ثبوت الحقّ عليه باعتبار أنّه لو وجد ما يقضي به دينه لوجب أن يقضيه بخلاف من لايكونُ عليه دين. ألا ترىٰ أنّه لوكان لهذا الظالم مايقضي به ما عليه من الأعواض، لوجب أن يقضي به عند ما عليه، بخلاف من لم يظلم، فجاز أن يقال عليه لوجود سبب الاستحقاق وجاز أن يتفضّل غيره بالقضاء عنه.

قال: وفرّق ـ يعني القاضي ـ بين المديون والظالم، بأنّ القضاء غير واجب على من لم يتبرّع بالقضاء من المديون، وليس كذلك الانتصاف بفعل الأعواض، فانّه واجبٌ عليه تعالى، فلم يجز أن يقومَ التفضّل مقامَه.

وأجابَ عنه بأنّه إذا جاز أن يقام التفضّلُ مقامَ الواجب في قضاء الدين، فكذلك في الأعواض بل أولىٰ، لانّك قلت: الانتصاف واجب عليه تعالى، فما قام تفضّل مقام واجب، بل واجب قام مقام واجب.

قال: وقد بيّنا أنّه لماذا يوصف بأنّه تفضّل. وهذا الذي ذكره واختاره فيه قوّة. وقد جاء في مناجاة الأئمة ودعواتهم ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ما يؤيدّه ويؤكّده. نحو قولهم: «اللهم» اردُد على جميع خلقِك حقوقَهُم التي قَبلي صغيرَها وكبيرَها في يُسر مِنكَ وعافية. ومالم تبلَغُه قوّتي ولم تسَعهُ ذاتُ يدي ولم يَقوَ عليهِ بَدَني، فادّهِ عَنّي مِن جَزيل ما عندكَ مِن فَضلِكَ حتّى لايُخَلّفَ عليّ شيئاً مِنهُ تَنقَصُهُ مِن حسَناتي، يا أرحَمَ الرّاحمينَ»[1]. إلى أمثال ذلك وأشباهه بالعبادات المختلفة.

---

(١) الصحيفة الكاملة: ص١٢١ طبع الاخوندي، مع اختلاف في العبارات. وص ١٥٠ طبع فيض الاسلام.

القول في الآجال

اعلم أنّ الأجل هو الوقت، والوقت هو الحادث أو ما يقدّر تقدير الحادث إذ علّق به حدوث غيره أو ما يقدّر تقديره ويجري مجراه، كما يقال: قدم زيدٌ حين طلعت الشمس، إذا كان المخاطب عالماً بطلوع الشمس، غير عالم بمقارنة قدوم زيد له، فيجعل طلوعُ الشمس وقتاً لقدومه. وعلى العكس، لوكان المخاطبُ عالماً بقدوم زيد، غير عالم بطلوع الشمس مع قدومه ومقارنته له بأن يكون ضريراً أو في بيت مُظلِم، فانّه يقال: طلعت الشمسُ حين قدوم زيد.

وإنّما قلنا: «أو ما يقدّر تقدير الحادث في الوقت والموقّت». لأنّه كما يوقّت بالحادث يوقّت بما يقدّر تقديره، وكما يوقّت الحادث بوقت ما يقدّر تقدير الحادث، فيقال: ولد زيد حين مات عمرو، إذا كان السامعُ عالماً بموت عمرو ولم يكن عالماً بمقارنة ولادة زيد لموت عمرو، أومات عمرو حين ولد زيد عندما يعلم المخاطب ولادة زيد ولم يعلم مقارنة موت عمرو لولادة زيد. والموت ليس بحادث، لأنّ المرجع به إلى بطلان الحياة وعدمها، ولكنّه لما جرى مجرى الحادث في التجدّد جاز توقيته والتوقيت به. ويعبّر عن الوقت بالزمان. وعند المنطقيّين: الزمان هو مقدارُ الحركة لانفس الحركة.

وليس المقصودُ استقصاء القول في ذلك، فانّ الغرضَ في المسألة يتمُّ من دون ذلك. وعلى هذا يقال: الموقّت الذي يستحقّ فيه صاحب الدين استيفاءه

من مديونه انّه إجل الدين ويقال دَينٌ مؤجّل، أي موقتٌ بوقت مستقبل. ويقال في مقابلته دين معجّل إذا استحق استيفاءه في الحال.

إذا تقرّر هذا، فأجلُ الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى انّه يبطل فيه حياة ذلك الحيوان كأجل الدين المضروب لحلوله فيه، وكلّ حيوان فانّه يموت ويبطل حياته في أجله الذي علمه تعالى أنّ حياته تبطل فيه، ولا تبطل حياته إلّا في ذلك الوقت، اذ المعلوم لايقع خلافه وإن كان مقدوراً. ولكن الأجل والوقت لا تأثير له في بطلان الحياة.

وكذا القول في العلم، فانّه لا أثر له في تحقّق المعلوم، بل يتعلّق بالمعلوم، علىٰ ما هو به، فهو تابع للمعلوم، لولا ذلك لبطلت التكاليف. واستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب من حيث أنّ المطيع لايمكنه الامتناع من الطاعة، لأنّ الله تعالى علم منه أنّه مطيع ولايقدر على خلافها.

وكذا القولُ في العاصي، فلا يستحقان مدحاً ولاذمّاً ولا ثواباً ولاعقاباً، ويلزمُ أن لايقدر تعالى علىٰ إقامة القيامة الساعة، لأنّه علم أنّه لا يقيمها الآنَ وأن لايقدر على خلق عالم آخر في هذا الزمان، لأنّه علم أنّه لا يخلقه.

فإن قيل: لوكان خلافُ المعلوم مقدوراً، لصحّ وقوعه، ولو وقع لكان فيه تجهيله تعالىٰ أو انقلاب علمه.

قلنا: قد أجبنا عن ذلك فيما سبق من كتابنا هذا، بأن قلنا: لو وقع ما علم تعالىٰ أنّه لايقع لما كان تعالى عالماً قطّ بأنّه لا يقع، بل كان بدله عالماً بأنّه يقع، إذ العلم، والمعلومُ من المتضايفات، فتقدير حصول المعلوم علىٰ وجه يقتضي تعلّق العلم به علىٰ ذلك الوجه، ولايتصوّر تقدير حصول المعلوم على وجه مع القول بتعلّق العلم به على وجه آخر كمالا يتصورتقدير كون زيد أخا عمرو، مع تقدير أنّ عمرواً ليس أخاه.

إذا تقرّر أنّ الوقت والعلم لا تأثير لهما في بطلان الحياة، فإن بطلت حياةُ

الحيوان بقتل ظالم له فذلك ظلمٌ وجورٌ من جهة الظالم، وان بطلت حياتُه من قبل الله تعالى فذلك حكمةٌ وصوابٌ. وقد يكونُ ذلك لطفاً لبعض المكلّفين غير الميّت، إذ لا يتصوّر أن يكون موته لطفاً من حيث انّه بعد الموت يزولُ عنه التكليفُ ببطلان حياته وعقله وتمكّنه، فكيف يلطف له، وما يقدّر لطفاً له فبماذا يكون لطفاً. اللهم إلّا أن يقال في إعلامه ذلك في زمان تكليفه لطف له فيصحّ، ولكن ذلك اللطف يكون في اعلامه أنّه يموت ولا يكون في نفس موته علم، فيكون قولنا: إنّ موته نفس إنّما يتصوّر أن يكون لطفاً لغيره لا له.

واعلم أنّ كلّ حيوان فليس له إلّا أجلٌ واحدٌ حقيقةً، وما علم تعالى أنّه لولم يمت بالسبب الذي مات به أولم يقتل فيمن قتل لكان يعيشُ إليه لا يسمّى أجلاً حقيقةً، وإنّما يسمّى بذلك تجوّزاً وتوسّعاً وبيانه: أنّه لوجاز أن يسمّى المقدّر أجلاً، لجاز أن يسمّى المقدّر ملكاً ورزقاً. فكان يجوّز أن تقول في ملك غيرنا ورزق غيرنا أنّه ملك لنا ورزق لنا بتقدير أنّ مالكه لو وهبه لنا لكان ملكاً لنا ورزقاً لنا، وكان يجوز أن نقول: لنا وطئ زوجة الغير، بتقدير أن يموت ذلك الغير أو يطلّقها فتنكحها بعد انقضاء عدّتها.

امّا قوله تعالى: «قضىٰ أجَلاً وأجَلٌ مَسَمّى عِنْدَه»[1] فقد ذكر فيه وجهان:

أحدُهما: أنّه تعالى ما صرّح بأنّهما أجلان لماذا؟ وإذا لم يصرّح بذلك فمن الجائز أن يكون أحدُ الأجلين أجلَ الحياةُ لأنّ الحياة أيضاً ممّا يتصوّر أن يكون لها أجل، والأجلُ الآخَرُ يكونَ أجلاً للموت.

والوجه الآخر: أن يحمل الأجل الآخر على المقدّر مجازاً وعلى طريق التوسّع، إذ المجاز في القرآن أكثر من أن يُحصىٰ.

---

(١) الأنعام: ٢.

واختلف الشيوخُ في المقتول أنّه هل كان يعيشُ لو لم يقتل، وكذا فيمن مات بسبب، كغرق أو حرق أو برد أو صاعقة أو سقطة أو ما أشبهها. فقطع أبوالهذيل على موته وإن لم يقتل ولا كان ذلك السبب الآخر، ووافقه على هذا القول قومٌ من الحشويّة وقطع جماعةٌ من البغداديّين على بقائه وحياته لولا القتل أو ذلك السبب الآخر، وتوقّف وشك أبوعليّ وأبوهاشم وأصحابهما في حياته وموته وقالوا: كان يجوز أن يعيش لولا القتل أو السبب الآخر وكان يجوز أن يموت، **وهذا هو الصحيح الذي نذهب** إليه. وحكى الشيوخُ عن المجبّرة أنّهم قطعوا على أنّه كان يموت، وقالوا: إنّ قاتله لايقدرُ على أن يقتله قبل الوقت الذي قتله فيه، ولا على أن لايقتله في الوقت الذي قتله فيه.

والذي يدلّ على صحّة مااخترناه وذهبنا إليه أنّ إبقاءه حيّاً وإماتته كلاهما مقدّران لله تعالى، ولا شيء يدلّ على حصول أحدهما عقليّ أو شرعيّ وإنّما يظهر ويتبيّن ماذكرناه بأن **نبطل** احتجاج من قطع على أنه يموت، واحتجاج من قطع على أنّه يعيش، وها نحن فاعلون ذلك.

احتجّ أبوالهذيل ومن وافقه، بأنّه لوجاز أن يبقى ويعيش، لكان القاتل قد قطع عليه أجله الذي جعله الله له. ومعنى قطع أجله، أنّه قتلهَ قبل الوقت الذي علمه الله تعالى انه يموت فيه. والـمُبطِلُ لهذا الاحتجاج هو أنّه إنّما كان يكون قاطعاً أجله أن لو قتل قبل الوقت الذي علم الله أنّه تبطل حياته فيه ولم يقتله قبل ذلك الوقت فيكون قد قطع أجله.

فإن قيل: أليس قد قتله قبل الوقت الذي كان يحيى ويعيش إليه لولم يقتله؟

قلنا: ذلك الوقتُ ليس أجلاً له على التحقيق، وإنّما هو أجله على التقدير، وأجله على التحقيق هو الوقتُ الذي قتله فيه. وقد بيّنا أن المقدّر لايكون أجلاً. لو علم تعالى أنّه لولم يقتل لعاش، ولرزقه الله مالاً وولداً، فانّ ذلك لايكونُ

مالاً ولا ولداً على الحقيقة.

فإن قيل: لوجوّزنا أنّ لايموت لولا القتل أو السبب الآخر لكُنّا قد **جوّزنا تحقّق** خلاف ما علمه تعالى، وفي ذلك تجويز لتجهيله تعالى، أو انقلاب تعلّق كونه عالماً بوجه منه إلى وجه آخر.

قلنا: قد ذكرنا قبيل هذا أنّا قد أجبنا عن هذا الخيال، **وأزلفناه** فيما سبق من كتابنا هذا وأعدنا زبدة ذلك الجواب وخلاصته، ونزيد هاهنا ونقول: هذا السؤال وهذا الكلام لايصحّ أن يتعلّق به أبو الهذيل ومن يذبّ عنه وينصر مذهبه، لأنّهم يذهبون إلى أنّه لولم يقتل لاماته الله بُوجه وسبب آخر، فنقول لهُم: أليس إذا أماته من دون القتل أو السبب الآخر الذي بطلت حياته به، بل ابتداءً أو بوجه آخر لكان فيه تقدير تحقّق خلافه ما علمه؟ من حيث أنّ موته وإن حصل في ذلك الوقت إلّا أنّه يكون حاصلاً لا بالوجه والسبب الذي علم تعالى أنّه يموت ويبطل حياته من القتل أو غيره؟ أفذلك تقدير لتجهيله؟ أو انقلاب كونه عالماً في تعلّقه؟ فما هو جوابُه عن هذا السؤال، هو بعينه جوابُنا عمّا سألنا عنه، فانكشف أن هذا السؤال لايمكن أن يصدر عن أبي الهذيل ومن يذبّ عن **حريمه** ومذهبه.

واحتجّ القاطعون من البغداديين على أنّه كان يعيشُ لا محالة لولا القتل أو السبب الآخر بأنّا نجدُ جماعةً من الظلمة يقتلون في لحظة **واحدة ألوفا من** الناس، بل ربما يقتل ظالم واحد جمعاً كثيراً من الناس في زمان متقارب، وكذا نجدُ سفينةً تَغرَقُ فيهلك جميعُ من كان فيها من الناس بالغرق، وكذا قد رأينا خلقاً ماتوا وهلكوا بالهدم في لحظة واحدة ولم يجر الله تعالى عادته وسنّته باماتته مثل أُولئك الجمع **دفعةً واحدةً. فأماتهم** دفعةً واحدةً **يكون** خرقاً للعادة، وذلك لا يجوز إلّا في زمان الأنبياء فوجب القطعُ على أنّهم يعيشون لولا القتل أو السبب الآخر.

ولمبطلِ هذا الاحتجاج أن يقول لهم: غيرُ مسلّم أنّ خرقَ العادة لا يجوز إلّا في زمن نبيّ، بل الصحيحُ أنّه يجوز ظهورُ الخارق للعادة على غير النبيّ وفي غير زمان نبيّ، فبطلت قاعدة هذه الشبهة.

ثمّ نقول: ولو تجاوزنا عن ذلك وسلّمنا تسليمَ جدل **أنّ خرقَ** العادة على غير نبيّ وفي غير زمن نبيّ لايجوزُ، فانّ ما ذكروه إنّما يمنعَ من موت جميعهم، ولايمنعُ من موتِ واحد واحد منهم على الانفراد، فلا أحدَ من أولئك المقتولين أو الغرقىٰ أو المهدوم عليهم ـ والعياذ بالله ـ إلّا ولو أماته حَتفَ أنفه في ذلك لما كان ذلك خرقاً للعادة، فوجب أن لانقطعَ على أنّه يعيشُ، بل نجوّز موته حَتفَ أنفهُ، وفي ذلك، إبطال احتجاجه ومذهبه.

وكذا نقولُ لهم: فيجبُ أن لايقطعوا فيمن يقتل من الجماعات في زمن نبيّ علىٰ انّهم كانوا يعيشون لامحالة، بل يلزمُهُم أن يجوّزوا موتهم في ذلك الزمان، لأنّ ذلك الزمان زمان يجوّزون فيه خرقَ العادةَ. وفي ذلك بطلانُ مذهبكم.

واحتجّوا أيضاً بأن قالوا: لوكان المقتولُ يموتُ في ذلك الوقت لامحالة لولم يقتله القاتلُ، لماكان القاتلُ مسيئاً إليه بسبب أنّه لولم يفوّت عليه حياة لولم يبطلها لبقيت، ولما استحقّ أن يقاد، ولكان ذابح الشاة محسناً إلى مالكها، لأنّه لولم يذبحها لماتت ولفات انتفاعه بلحمها.

والجوابُ عن ذلك: أنّا لانقطعُ على موت المقتول لولا القتلُ، فيلزمنا ماقالوه، بل نجوّز أن يبقىٰ ويعيش، ويغلب أيضاً ذلك على ظنوننا من حيث أنّ الظاهرَ والغالبَ في العادة أنّ الحيوانَ الصحيحَ لايموتُ في ساعة ولا بعد ساعة، فلولي المقتولِ أن يُلزِمَ القاتلَ القَوَدَ، ولمّا مات الشاة أن يلزم الذابح الغرامة، لأنّ الظاهر أنّهما أبطلا مالولم يُبطِلاه لبقي.

فاتّضح أنّ ماقالوه لايلزمنا، وكذا لايلزمُ من قطع علىٰ أنّه كان يموت لولا

القتل، لأنّه لا يحلّ للقاتل قتله، لقطعنا على موته لولم يقتله فيكون ظالماً بقتله مسيئاً إليه، لأنّه الذي تولّى إبطال حياته من دون أن كان له ذلك، ألا ترىٰ إنّ زيداً لوقتل عمرواً من غير استحقاق، لكان ظالماً له مسيئاً إليه، وإن أعلمنا الله تعالىٰ أنّه لولم يقتله زيدٌ لقتله خالد في ذلك الوقت. فتبيّن أنّه لايلزمُ على المذهبين جميعاً أن يكون القاتل والذابح ظالمين مسيئين.

فإن قيل: ماتقولون لوعلم تعالى أنّه لولم يذبح شاة، فانّه عزّوجلّ يميتها؟ أيكون محسناً إليه يذبحها؟ أم يكون مسيئاً إليه بذلك ويلزمه العوض أم لا؟

قلنا: إذا لم يعلم لا الذابح ولا المالك أنّه تعالى يميتها فانّه يكون مسيئاً إليه غير محسن؟ لأنّه فوّت على المالك غرضه، وهو أن لايتصرّف غيره في ملكه، وعلمُه تعالى بانّه يميتُ الشاة لايخرجُ فعله عن أن يكون اساءةً إليه، كمن غمس غيره في بحر قعير علىٰ درّة ثمينة فأخذها وسلّم، فانّه لايكون الغامسُ محسناً إليه، من حيث أنّه ما قصد نفعه وإن انتفع بفعله، ويلزم الذابح عوض الغمّ الذي أوصله إلى قلب مالكه بتصرّفه في ملكه بغير إذنه، ولكن لايلزمه عوضُ النفع الزائد المقدّر الذي كان يصل إلى مالكها بِسمَنِها والزيادة في لحمها لوبقيت حيّةً، لأنّه ما فوّت على المالك تلك المنافع على التقدير الذي قدرناه.

وكذا نقولُ في الظالم الذي يقتل من علم تعالى أنّه كان يميته لولم يقتله: إنّ مقتوله إنّما يستحقّ عليه من العوض مايقابل إيلامه له وإدخال الغمّ عليه قبل القتل، ولايستحقّ عليه عوض تفويت المنافع المقدّرة التي كانت تصل إليه لوعاش، لأنّ القاتل لم يفوّته تلك المنافع والحال ما وصفناه فأمّا إذا علم الذابح والمالك بخبر صادق أنّه تعالى مميت الشاة لولم تذبح، فانّ الذابحَ يكون محسناً إلى المالك إن قصد به الإحسان إليه، ولا يلزمه عوضٌ بذلك إلاّ أن يكون على المالك في ذلك مضرّة، كأن يلحقه أنفَةٌ وغمّ بتصرّفه بالذبح في شاته

من غير إذنه فحينئذ يلزمه عوض ما أوصل إليه من الغمّ. وكذا لوعلم الذابح ذلك ولم يعلمه المالك فيغتمّ بذبحه شاته، فانّه يلزمه عوض الغموم. التي تصل إلى المالك.

وذكر قاضي القضاة: أنّ حيوانَ الغير إذا ظهر منه أماراتُ الموت، فانّه يجوز للواحد منّا ان يذبحه، لأنّ مالكه يرضىٰ بذلك، وهذا معلومٌ من طريق العادة، فيكون ذلك جارياً مجرى الإذن من جهته.

وممّا يبطل احتجاجَهُم هذا انّ القاتل لولم يقتل المقتول، وكذا لم يذبح الذابح الشاة، وماتا بإماتة الله ايّاهما لكان المقتولُ ومالك الشاة يستحقّان من الأعواض أكثر ممّا يستحقانه على القاتل والذابح، فقد أساء القاتل والذابح إلى المقتول والمالك، حيث فوّتا عليهما زيادةَ الأعواض.

وقد استدلّ على بطلان قول من قطع على إماتة المقتول لولا القتل، بقوله عزّوجلّ: «وَلَكُم في القِصاصِ حياةٌ»[١]، فحكم تعالى بأنّ في شرع القصاص حياةً لنا، بأن ينزجرالذي يرومُ قتلَ غيره عن قتله مخافةَ القصاص فلا يقتله فيبقىٰ حيّاً هو ومن رام قتله، فلو كان المقتولُ يموتُ لامَحالةَ لولم يقتله القاتل، ماكان في شرع القصَاصِ اثباته حياةٌ.

فإن قيل: يلزم هذا المستدلّ بهذه الآية أن يقطع على حياتهما، لأنّه تعالى أثبت لهما الحياة في شرع القصاص.

قلنا: إنّه تعالى أثبت للناس حياة منكرة، أي لكم في إثباته حياة مّا وهذا التنكير يقتضي أن تحصل تلك الحياة في بعض الأحوال دون بعض.

---

(١) البقرة: ١٧٩.

القول في الأرزاق

اعلم أنّ الرزقَ هوالذي يصحّ انتفاعُ الحيوانَ به ولا يكونُ لغيره أنْ يمنعه من الانتفاع به، وقد يسمّى تمكينُ الحيوان من الانتفاع بالشيْ مع الحظرعلى غيره منعه من الانتفاع به رزقاً. فصار اسمُ الرزق مشتركاً بين الشيْ المنتفع به وبين التمكين من الانتفاع به، على الوجه الذي ذكرناه، وذلك لأنّه كما يقال: هذا الطعامُ رزق لزيد إذا صحّ انتفاعه به ولم يكن لغيره منعه من ذلك الانتفاع، يقال: رزقه الله مالاً، بمعنى أنّه مكّنه من الانتفاع به وحظر على غيره منعه من ذلك، وكذا يقال: رَزقَ السلطانُ جندَه إذا مكنهم من الا نتفاع بأنّه رزقهم من جهته وحظر على غيرهم منعَهم من ذلك الانتفاع. وليس الرزق هو التمليك ولا الملك، لأنّ البهيمة، مرزوقة وليست مملّكة ولا مالكة، والله تعالى مالكٌ وليس مرزوقاً لاستحالة الانتفاع عليه، فصحّة الانتفاع مراعاة في الرزق دون الملك ويراعى في الملك والمالك أن يعلم مايعلمه العقلاء أو يتوقّع ذلك فيه. فلذلك لايقال: مملّك ولا مالك في العُجم ومالايكون من قبيل العقلاء، بل لا ينفصل الرزق من الملك في حقّ العقلاء، فكلّ شيْ هو رزقهم فهو ملكهم، وكلّ ماهو ملكهم فهو رزقهم.

فإن قيل: أليس يقال في حقّ من هو من قبيل العقلاء: رزقه الله ولداً وعقلاً وعلماً، ولايقال: ملّكه ولداً وعقلاً وعلماً.

قلنا: معنىٰ قولنا: «رزقه الله ولداً وعقلاً وعلماً»: أنّه مكّنه من الانتفاع بهذه الأشياء. وإذا كان كذلك فقد يقال: ملّكه الله الانتفاعَ بالولد والعقل والعلم. ولا مانعَ يمنعُ منم ذلك.

وكما أنّ الرزقَ ليس هوالتمليك، فكذلك ليس هوما علم انّ الحيوانَ ينتَفعُ به، لأنّه لوكان كذلك لوجب إذا سألنا الله تعالى أن يرزقنا مالاً أن نكون سائلين له أن يعلم أنّا ننتفعُ بالمال. وليس الأمر كذلك، لأنّا نقصد بذلك أن يجعلنا أخصّ بالمال. وكذلك إذا سألنا أن يرزق البهيمة علماً ما، فانّما نقصد به أن يجعلها أخصّ بذلك بأن يمكّنها من الانتفاع به ويحظر على غيرها منعها من الانتفاع به.

وكذلك ليس الرزقُ هو ما ينتفع به الحيوان أو يصير غذاءه لأنّه تعالى قد ندبنا إلىٰ الإنفاق من الرزق في قوله: «وأنفِقُوا مِمّا رَزَقنا كُم»[1]. ومعلومٌ أنّ ما انتفعنابه وصار غذاءنا لايمكن الانفاقُ منه، فثبت أنّ الرزقَ هوالذي ذكرناه، وإذا كان كذلك وجب أن يقال في الطعام الذي قدّمه المضيّفُ إلى بين يدي الضيف إنّه ليس رزقاً للضيف، لانّ للمضيّف أن يمنعه من الانتفاع به، إلّا أن يستهلكه الضيفُ بالأكل. وكذلك مايضعه الواحدُ منّا بين يدي البهيمة من العلف لايكون رزقاً للبهيمة، لأنّ للواضع أن يمنعها منه، إلّا أن يستهلكه البهيمةُ بالأكل. وكذا ماينتفعُ به الغاصبُ من مال الغير فليس برزق له، لأنّ للمالك أن يمنعه من الانتفاع به ولايوصف بانّه رزقه وإن استهلكه بالأكل، لأنّ لله تعالى أن يمنعه من الانتفاع به بعد الأكل، ولأنّه يلزمه الضمان.

إذا تقرّر هذا صحّ انّه لا يجوز وصفُ المغصوب بأنّه رزق للغاصب، لأنّه

---

(١) المنافقون: ١٠.

تعالى منعه من الانتفاع، ولأنّ الله تعالى أمرنا بالإنفاق ممّا رزقنا على ماذكرناه بقوله: «وأنفِقوا مِمّا رَزَقناكُم»[١]، ونهانا عن الانفاق من الحرام بالاجماع، ومدح المنفق من الرزق بقوله: «ومِمّا رَزَقناهُمْ يُنفِقُونَ»[٢]، والغاصبُ مذمومٌ بالانفاق من الغصب بالاجماع أيضاً، فكيف يقال: إنّ المغصوبَ رزقٌ للغاصب؟

فإن قيل في الغاصبين من لم يأكل طولَ عمره إلّا من الغصب: **أفتقولون إنّه** ما أكل طولَ عمره من رزقه وممّا رزقهُ الله تعالى؟

قلنا: كذلك نقول كما نقوله جميعاً بالاتفاق: إنّه ما أكل طول عمره من ملكه وممّا أباحه الله تعالىٰ له.

فإنّ قيل: فقولوا: إنّه تعالى مارزقه طولَ عرمه.

قلنا: لانطلق **ذلك**،لأنّه يوهم أنّه عزّوجل مامكنه من اكتساب الرزق لأنّه يقال فيمن مكّنه الله تعالى من اكتساب الرزق إنّه رزقه، يؤكّد ماذكرناه -من أنّ الحرامَ **لايكون** رزقاً- ماروا**ه عبدُ** الوهّاب بن عيسىٰ قال: حدّثنا يعقوبُ بنُ إسحاق بن إسرائيل، قال: حدّثنا محمّدبنُ خلف، قال: حدّثنا عبدُالرزاق، قال: حدّثنا يحيى بن العلاء، قال: حدّثنا بشيربن المعتمر أنّه سمع مكحولاً يقول: حدّثني يزيدُ بن عبدالله عن صفوانَ بنِ أُميّة، قال: «كنّا عند رسول الله- **صلى الله** عليه وآله- اذ جاءه عمروبن مُرّة فقال لرسول الله: إنّ الله كَتَبَ عليّ الشّقوَةَ فلا أرىٰ الرزقَ إلّا مِن دُفّي بكفيّ، فأذَن لي في الغِناء بغير فاحشة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله **لاآذَن لك**،ولا كرامةَ، ولانُعمةَ عين. كَذَبتَ أي عَدُوَّ الله لقد رزقك الله طيّباً، فاخترتَ ما حرّم اللهُ عليك من

---

(١) المنافقون: ١٠.

(٢) البقرة: ٣.

رزقه. وكانَ ما أحلّ الله لَك من حلاله أولىٰ لك، لو كنتُ تقدّمتُ إليك لنكلتُ بك، قم، فَتُب إلىٰ الله تعالى، أمّا إنّك إن قلتَ بعد هذه التقدمة شيئاً ضربتُك ضرباً وجيعاً وحَلَقتُ رأسك مُثلةً ونفيتُك من أهلك، وأحللتُ سَلَبَكَ نُهبَةً لفتيان المدينة(١).

إذا ثبت وتقرّر أنّ الرزق ماذكرناه فاعلم أنّ كلّ شيئ يصحّ انتفاعُ الحيوان به وليس لغيره منعُه منه، فهو رزقُه مِن قِبَله تعالى لأنّه الخالقُ له والممكّن من الانتفاع والحاظر علىٰ غيره منعَه من ذلك الانتفاع، وقد يفعل تعالى ذلك فضلاً منه من غير أن يكون في ذلك لطفاً وقد يفعله بأن يكون فيه لطف.

وما ذكرناه، من أنّ الرزق من قبله تعالى مطّردٌ في جميع أنواع الرزق حتىٰ انّ أحدنا لووهب لغيره طعاماً ومالاً، فالله تعالى هو الرزّاق بذلك الرزق من الوجه الذي ذكرناه. وهو أنّه الخالق له والممكن من الانتفاع به باعطاء القدرة والآلة والشهوة، وقد يضاف إلى الواهب أيضاً ذلك من حيث أنّ له أيضاً حظاً في ذلك التمكين يرفع المنع من جهة إباحته ويمكّنه إيّاه إلّا أنّ الأصل في التمكين هو مافعله تعالى، على مابيّناه وأيضاً فانّه تعالى هو الذي مكّن الواهب من التصرّف في ذلك الشيئ ومن هبته له ورغبه فيها. فاضافته إليه تعالى آكد وارجح بكثير منها إلى الواهب.

واعلم أنّه يتصوّر في مباشرة الأسباب الموصلة إلى الرزق التي عرف حلّها واباحتها بالعقل والشرع ضروبٌ من المصالِح، أدناها أن يعتبر العاقل بأنّه لايصل إلى المنافع الدنيويّة التي هي فانية غير دائمة إلّا بكدّ ومشقّة، فكيف يصل إلى ملك الآخرة ومنافعها الدائمة من دون تحمّل مشقّة.

واعلم أنّ قوماً من أهل الكسل حرّموا المكاسبَ المعروفةَ، وقالوا: الواجبُ

---

(١) سُنن ابن ماجة: ج ٢ ص ٨٧٢ ح ٢٦١٣. مع اختلاف في السند والمتن.

على الإنسان أن يتوكّل ولايشتغل بالتكسبّ وسمّوا أنفسهم «التوكّليّة»، وتعلّقوا في تحريمهم المكاسبَ بوجهين:

أحدهما: أنّ الحرام مختلط بالحلال، ولا طريقَ إلى تميز الحرام من الحلال، فلا يحلّ للإنسان التصرّفُ في هذه الأموال، فينبغي أن يتصدّق بما في يده حتى يفتقر يصير مستحقاً للصدقة، فيحلّ له أخذُ الأموال المختلطة على وجه الصدقة.

فنقول لهم: لانسلّمُ اختلاط الحلال بالحرام على وجه لايمكن التميز بينهما، بل للعاقل طريق إلى تميز الحلال من الحرام عقلاً وشرعاً، وهو غلبةُ الظنّ بأنّ المال مال المتصرّف فيه وملكه بظاهر يده عليه، فإذا عارض أمارة تقتضي حرمةَ ما في يده بأن يكون شُرطيّاً، أو من أصحاب الضرائب تجنّب عن معاملته وأخذ ما في يده إلى أن يغلب في ظنّه بأمارةَ أقوىٰ منها أنّه ملكه. وبعضُ الشيوخ قالوا: يرجع إلى قوله في أنّه ملكه، وبعضهم يشترط مع ذلك غلبة الظنّ بانّه صادقٌ في إخباره عن أنّه ملكه، وهذا هو الصحيح، فبهذا ينفصل ويتميّز الحلال من الحرام.

فإن قيل: إنّ مع هذا الظنّ قد لايكون ملكه في علم الله تعالى.

قلنا: وهذا التجويزُ لايقدح فيما ذكرناه، اذ قد أباح الله تعالى لنا أخذه والتصرّف فيه إذ ظنّنا أنه ملكه وأخذناه منه بالطرق المباحة، ماهذا التجويزُ إلاّ كتجويزنا في الثوب الذي نصلّي فيه أنّه ربما أصابته نجاسةٌ عند قِصارة القصّار أو خياطة الخيّاط له أو بوجه اخر، في أنّه لايمنعُ من جواز الصلاة فيه، وكتجويزنا في الماء الذي يسقيه لنا السقّاء أنّه ربما تنجّس بوجه في أنّه لايمنعُ من جواز التطهّر به، إذ لم نؤمر بأن نصلّي في ثوب يكون طاهراً عندالله تعالى وأن نتطهّر بماء يكون طاهراً كذلك عند الله تعالى، بل تكليفُنا أن نصلّي في ثوب يكون طاهراً عندنا وفي غالب ظنّنا وأن نتطهّر بماء يغلب في ظنّنا طهارتُه وكذا

القولُ في الصلاة إلى جهة الكعبة. فالرجوعُ في جميع ذلك إلى استفتاء القلب والأخذ بما يقع فيه، ولا يلتفت إلى التجويز المشار إليه، هذا هو حكم العقل والشرع، إذ تحصيلُ اليقين في امثال ذلك غيرُ ممكن لنا.

ثم يقال لهم: ما تقولون لو علمتم أنّ ما تأخذونه على وجه الصدقة مغصوبٌ؟ أيحلّ لكم أخذهُ أم لا يحلّ إلّا إذا غلب في ظنّكم انّه ملك المصدّق به؟

إن قالوا بالأوّل، قلنا: كيف يحلّ لكم أخذُه وأنتم تعلمون انّه ملك غيره وأنّ التصدّق به محظورٌ؟، ولو جوزتم ذلك فجوّزوا السرقة وقطع الطريق. فما في أيدي الناس حلال لكم أخذه بأي وجه توصّلتم إلى أخذه محرّماً كان أو غير محرّم.

وإن قالوا بالثاني، وهو أن يغلب على ظنهم[1] حلّه وأنّه ملك المتصدّق به، قلنا: فاقبلوا منّا مثله في تمييز الحلال من الحرام، ولا توجبوا تحريم الاكتساب.

والوجه الثاني ممّا تعلّقوا به: أن قالوا في الاكتساب تقوية الظلمة بما يأخذونه من الضرائب والأعشار والأخرجة وتقويتهم ومؤونتهم محرّمة محظورة.

والجوابُ عن ذلك: أن لانقصد بالمكاسب تقويتهم ومعونتهم، وإنما نقصد به انتفاعنا، ولا يؤاخذ الانسان بما لم يقصده وما يأخذونه بمنزلة اختطاف الذئب الشاة من قنية الغنم في أنّه لا يحرم اقتناؤها.

ثمّ يقال لهم انّ الظلمة يتمكّنون من أخذ ما تأخذونه على جهة الصدقة منكم ظلماً، فيجب عليكم الامتناع من أخذ الصدقات، لأنّ في ذلك تقويةً للظلمة ومعونة لهم.

واعلم أنّ هؤلاء الكسَلة جعلوا ترك التكسّب طريقاً إلى التكسّب، كما قيل: تَرَكَ الدنيا للدنيا. فكيف يحرّمونَ التكسّبَ مع انّهم يتوصّلون بترك التكسّب من طرقه المعروفة، كالتجارة والصناعة والوساطة وغيرها، الى التكسب

---

(١) م: ظنّه.

بأن يتصدّق الناسُ عليهم وماهم في قولهم: «إنّ ما في أيدي الناس من الأموال لايجوز أخذُها والمعاملة بها، لاختلاط الحرام بالحلال فيها، ثمّ أخذهم إيّاه منهم، بطريق الصدقة»، إلّا كمن يقول لغيره: أسقِط ما في يدك، فإنّه نجسٌ لألتقِطَهُ.

وأمّا التوكّلُ الذي أشاروا إليه، فلا خلافَ في أنّا مندوبون إليه. ولكنّه ليس معنى التوكّل ماظنّوه من ترك التكسّب، بل معناه التكسّبُ وطلبُ الرزق من وجوهه المباحة مع ترك الجزع والكفران عند فواته. وبيانه قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «لوأنّكم توكلتم على الله حَقّ توكلّه، لرزقكم كما يرزقُ الطيرَ تغدو خِماصاً وتروحُ بِطاناً»[1]. فجعل عليه السلام الطيرمتوكلة» مع أنّها في طلب الرزق من الغدو إلى الرواح. ولوكان التوكّلُ ماظنّوه من ترك الطلب لما ينتفعَ به، لوجب عليهم أن لايسألوا الناس، لأنّ السؤال طلب الرزق، وكان يجب فيمن حضر عنده الطعام أن لا يأكله، وفيمن حصل في فيه أن لايمضغه، لأنّ جميع ذلك طلبُ الانتفاع وتركُ التوكّل الذي ذهبوا إليه.

---

(١) عوالي اللئالي: ج٤ ص٥٧. سنن ابن ماجة: ج٢ ح٤١٦٤.

القول في الأسعار والغلاء والرخص

السِّعرُ: هو تقديرُ الثمن للشيْ المبيع، إذا كان المبيع نوعاً يتساوى أثمانُ مقاديره المتساوية وإنّما زدتُ هذه الزيادة في حدّ السعر، لأنّه لايسمّى تقديرثمن الدار والضيعة والمملوك سِعراً، كما يسمّىٰ تقديرُ ثمن الخبز واللحم وأجناس الفواكه والحبوب وغيرها من الموزونات والمعدودات والمكيلات والمزروعات بذلك، لمّا كان هذه الأشياء أنواعاً يتساوىٰ أثمانُ مقاديرها المتساوية. الا ترىٰ أنّه لايقال: ما سِعر هذه الدار والضيعة، وهذا العبد؟ كما يقال ماسِعر الخبز أو اللحم أو غيرهما ممّا حدّدناه.

والغَلاءُ: هو الزيادةُ في ثمن المبيع على المعتاد في مكان بيعه وزمان بيعه.

والرُّخص: هو نقصانُ ثمن المبيع عن المعتاد والمكان والزمان واحد. ولايسمّىٰ زيادةُ ثمن الجمد في الصيف غَلاءً، ولانقصانُ ثمنه في الشتاء رُخصاً. وكذا لايسمّىٰ زيادةُ ثمنه في البلاد ونقصانُ ثمنه في الجبال، فالمواضع التي لاينقطع فيها نزول الثلج وانجماد المياه غَلاءً ورُخصاً.

والغلاءُ والرُّخص يضافان إلى من يسبّبهما، حتّىٰ كان سببُ الغلاء، إخافةَ الظلمةَ الطرق وغصبَهُم الأموال وإلزامَهُم الضرائب والأعشار والفرق لمن يجلب الأمتعة وإتلافَهُم الأقواتَ، واحتكارهم الأطعمة وحملهم أصحابَ الأمتعة على أن لايبيعوها إلّا بزيادة ليربحوهم فيما يخصّهم. فالغلاء منهم وهو

جور وظلم ويلزمهم العوضُ في ذلك.

وإن كان سببُ الغلاء من الله تعالى بأن يقلّل الرّيع ويكثّر الخلق المحتاجون[١] أو يقوىٰ رغبات الناس في الأطعمة وشهواتهم لها، أو يقلّل الأمطار، أو يتلف الأقوات بنوع من الآفات السماويّة، فذلك الغلاء منه تعالى، فَعَلَهُ للمصلحة، والعوضُ في ذلك عليه، فيجب الصبرُ عند ذلك، والكفّ عن الشكوىٰ والجزع، وربما يفعله عقوبةً في حقّ من يستحقّها.

ومتىٰ كان سببُ الرُّخص إكراهَ الظَّلمة على بيع الشيْ بأقلّ ممّا يساوي فذلك ليس من الله، بل هو من الظلمة، وهو جور وظلم.

وإن كان الرُّخصُ بسبب أنّ الولاة والأمراء والحكّام يؤمّنون السبيل ويمنعون قُطاع الطريق والسُرّاق من التعدّي والغصب، ويرغبون التجّار في جلب الأمتعة باللطف دون العنف، أو يبيعون ما عندهم من الأمتعة بثمن ناقص، فذلك الرُّخصُ يكون أيضاً مضافاً إليهم ويكونون بذلك مُنعمين مستحقّين للشكر من الرعايا، إن قصدوا بذلك الإحسان إليهم.

ومتىٰ كان سببُ الرُّخص من الله تعالى بأن يكثّر خلقَ الأطعمة أو يقلّل عددَ المحتاجين إليها ويضعّف رغباتِ الناس إليها وشهواتهم لها، فذلك الرُّخصُ منه تعالى، وهو حكمة وصواب، ويجب علينا الشكرُ عليه. ومن الجائز أن يكون ذلك لطفاً.

ولمّا تكلّمنا في الألطاف التي هي من جهته تعالى، فلنتكلّم فيما يكون من فعل العِباد من ألطافهم ونقول: الألطافُ التي هي من فعلنا تنقسمُ إلى ما نعلمُ بعقولنا كونه لطفاً كالشرعيّات، وما نعلمه بالشرع لا كونه لطفاً، كمعارف التوحيد والعدل، فنستغني في علمنا بوجوبِ ذلك علينا من الشرع، وإلى مالا

---

(١) م: خلق المحتاجين.

نهتدي بعقولنا إلى كونه لطفاً لنا، كالشرعيّات. وما نعلمه بالشرع لا سبيل لنا إلى العلم بوجوبه إلّا أقوال الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، فيجب أن نعلم نبوّتهم، لنعلم صحّة ماأوردوه من الشرائع. وهذه الجملة تقتضي أن نذكر عقيبَ ما ذكرنا الكلامَ في النبوّة.

القول في النبوات

اعلم أنّ قولنا «نبيّ» اسمٌ لم علت منزلتُه وارتفع قدره لقيامه بأعباء الرسالة والعزم على أدائها إذ كان من البشر، ولم يكن أداؤه بواسطة بشر. وإنما قلنا ذلك لأنّه مشتق من النباوة التي هي الارتفاع، بدلالة قول الشاعر:

لأصبَحَ رتماً دِقاقَ الحَصىٰ مكانُ النبيّ من الكاتب

تقدير البيت: لأصبح مكانُ النبيّ من الكاتب مدقوق الحصىٰ، مرثومه أراد به المرتفعَ من الأرض، والكاثبَ. وإنّما قيّدنا بقولنا: «إذا كان من البشر»، لأنّ الملك لايسمّىٰ نبيّاً وإن كان رسولاً، والتقييدُ بقولنا «ولم يكن أداؤه بواسطة بشر»، هو لأنّه لو أدّىٰ بواسطة بشر، كعمّال النبيّ وولاته، لم يُسَمَّ نبيّاً وهذا اللفظ يستعملُ مشدداً غير مهموز. ويستعمل مهموزاً غير مشدّد. فإذا استعمل مشدّداً غير مهموز فهو من النباوة التي هي الارتفاع، كما ذكرناه، وإذا كان مهموزاً فهو من النبأ الذي هو الخبر، ولا يجري هذا اللفظ على النبيّ، عليه السّلام، مهموزاً وإن حصل فيه معناه الذي هو الإنباء والإخبار، لأنّه كان، عليه السلام، ينبئ ويخبر عن الله تعالى وعن الغيوب. لما روي عنه، عليه السلام، أنّه سمع رجلاً يقول له يا نبيءالله، فقال: لست نبيءالله، إنّما أنا نبيُّ الله، ولما روي عنه، عليه السلام، أيضاً انه قال: «لا تَنبِزوا باسمي»، أي لا تَهمِزوه.

وأمّا الرسولُ فهو مَن حمّل رسالةً ليؤدّيها إلى الغير بشرط أن يكون قد قبل الرسالةُ لأنّه لولم يقبلها لم يسمّ رسولاً، ولابدّ من مُرسِل، ومُرسَل إليه، ومن رسالة تحمّلها. وهذا اللفظ إذا أُطلقَ فانّه لا يفهَمُ منه إلّا رسولُ الله في العرف، وإذا أُريد به غيرُه فلا بدّ من أن يقيّد فيقول: رسول السلطان أو الخليفة أو غيرهما، هذا، كما أنّ الربّ إذا أُطلِقَ فانّه لايفهم منه إلّا الله تُعالى، وإذا أُريد به غيرُ الله تعالىٰ، فلابدّ من أن يقيّد، فيقال: ربّ الدار وربّ الضيعة.

والفرقُ بين النبيّ والرسول، هو: أنّ النبيّ لايكونُ إلّا من البشر، والرسول يكون من البشر ومن غير البشر. قال الله تعالى: «ولمّا جائت رُسُلنا لوطاً سِيء بهم»[1] و«رسُلنا إبراهيم بالبُشرىٰ»[2] أراد به الملائكة. فافتراقهما هو افتراق العامّ والخاصّ، إذ لفظُ الرسول أعمّ، ولفظ النبيّ أخصّ، فكلّ نبيّ رسول، وليس كلّ رسول نبيّاً.

واعلم انّ الكلام في النبوّة يدخل تحته ثلاثُ مسائل:

إحداها: الكلامُ في حسن البعثة والردُّ على البراهمة، ويدخل فيه الكلام في إمكان البعثة، والطريق إلى معرفة صدق النبيّ ونبوّته من المعجزات أو ما يقوم مقامه، والفصل بين المعجز والسحر والحيل، وجواز ظهور المعجز على غيرالنبيّ واختصاصه بالنبيّ. ويتبعه الكلام في صفات النبيّ.

والثانية. الكلام في جواز النسخ والردّ على من أنكره من اليهود.

والثالثة: الكلام في نبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وعلى آله وإن كانت المسألة الثالثةُ تدخل تحتها المسألتان الأولىٰ والثانية. لأنّا متىٰ أثبتنا نبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله ثبت بنبوّته حسنُ البعثة وجوازُ النسخ. وذلك لأنّه لولم

---

(١) هود: ٧٧.

(٢) هود: ٦٩.

تحسن بعثة الأنبياء لما بعثه الله تعالى، ولولم يجز نسخ الشرائع لما نسخ الله تعالى بشريعته سائر الشرائع، ولكِنّا نفصّلُ القولَ في هذه المسائل تفصيلاً.

المسألة الاولىٰ: في حُسن البعثة

أمّا المسألة الاولىٰ فالخلاف فيها مع البراهمة، وهم قوم من الهنود يُثبتون الصانع ويقرّون بالتوحيد وطرف من العدل، ولكنّهم ينكرون النبّوات والشرائع. ولنا في الكلام عليهم طريقان، أحدُهما على طريق الجملة، والثاني على طريق التفصيل.

أمّا الكلامُ على سبيل الجملة، فهو أن نبيّن أنّ الله تعالى بعث أنبياء وصحّت نبوّتهم بما ظهر عليهم من المعجزات، فلولم يحسن بعثتهم لما بعثهم الله تعالى. وإذا سلكنا معهم هذا المسلك فالأولىٰ أن نبيّن نبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وانّ الله بعثه إلى الخلق لتندرج فيه المسائلُ الثلاثُ، على ماذكرناه.

وأمّا الكلامُ علىٰ سبيل التفصيل، فهو أن نقول: إنّ البعثة ممّا يتصوّر أن يكون فيها غرضٌ صحيحٌ، فإذا تعرّت من سائر وجوه القبح وجب أن تكون حسنةً.

فإن قيل: وما الغرض الذي يتصوّر، ثبوتُه في البعثة؟ ولم قلتم إنّها متعريّة من سائر وجوه القبح؟

قلنا: أمّا الغرض الذي يتصوّر ثبوته في البعثة، فالغالب الظاهر فيه هو تعريفُ المكلّفين مصالحَهم ومفاسدَهُم، وذلك لأنّه لايمنع أن يعلم الله تعالى أنّ في أفعال المكلّفين ما إذا فعلوه، دعاهم إلى الطاعة وصاروا حريصين عليها، فيجب عليه تعالى أن يعرّفهم ذلك، كما انّ الوالد إذ علم أنّ ولده متىٰ فعل فعلاً دعاه إلى التعلّم والتأدّب، ومتىٰ فعل فعلاً آخر دعاه إلى التخلّف وترك

التأدّب ومتى فعل فعلاً آخر دعاه الى التخلف وترك التأدب فانّه يجب عليه أن يعرّفه ذلك ويأمره بأحدهما وينهاه عن الآخر؛ كذلك يجبُ في حكمة القديم تعالى أن يعرّف المكلّفين مصالحهم ومفاسدَهُم وإنما يمكن تعريفهُم ذلك على ألسن الأنبياء، عليهم السلام فهذا أكبر الأغراض المتصوّرة في البعثة.

وممّا يتصوّر أن يكون غرضاً فيها أن يعرّف من جهتهم استحقاقَ العقاب على المعاصي والإخلال بالواجبات ودوام الثواب ودوام عقاب الكفر، لأنّ جميع ذلك ممّا لايمكنُ أن يعلم عقلاً على مذهب الخاصة وعلى مذهب المعتزلة. وإن كان معرفة هذه الأمور عقليّة وأمكن التوصّل إليها بالعقل، فانّها ممّا يمكن أن يكون غرضاً في البعثة على ماسنبيّنه.

وممّا يمكن أن يكون غرضاً في البعثة أن يعرّف من جهتهم القطعَ على عقاب من يعاقبه تعالى قطعاً، كالكفّار وبعض فسّاق أهل الصلاة مجملاً. فانّ العقل يجوّز العفوَ عن جميعهم.

وممّا يتصوّرُ أن يكون غرضاً في البعثة أن يعرّف من جهتهم وحدانيّته تعالى، وكلّ مسألة لايقدح الشك فيها في العلم بصحّة السمع.

وقد قيل فيما يتصوّرُ أن يكون غرضاً في البعثة تأكيدُ العقلياتُ لوعلم الله تعالى أنّ المكلّفين عند تأكيدهم ودعائهم يختارون من الطاعات مالايختارونه مع فقد دعائهم او يجتنبون عن القبائح مالا يجتنبون عند فقد دعائهم.

وقد قيل: فيما يتصوّرُ أن يكون غرضاً في البعثة أن يعرّف من جهتهم الفرقَ بين السموم المهلكة والأطعمة المغذية.

وقد قيل فيما يتصوّرُ أن يكون غرضاً في البعثة تعريفُ اللغات.

وأمّا مطالبةُ السائل لنا ببيان تعرّي البعثة من سائر وجوه القبح، فممّا لايلزمُنا، لأنّا ماادّعينا في هذا الموضع تعري البعثة عن وجوه القبح، بل قلنا متى تعرّت من سائر وجوه القبح كانت حسنةً، مهما حصل فيها بعضُ

الأغراض الصحيحة التي أشرنا إليها، فإن لم تتعرّ من وجوه القبح لم تكن حسنة، فنحن نقرّ بأنّ البعثة إذا كان فيها وجهُ قبح قبحت ولم تحسن.

وغرضُنا بما أوردنا بيانُ أنّ جنسَ البعثة ممّا لا يجبُ أن يكون قبيحاً على كلّ حال.

ثمّ إنّا نقولُ: وجوهُ القبح معقولة مظبوطة محصورة. وهي مثلُ كون الفعل ظلماً أو كذباً أو عبثاً أو مفسدةً أو تقديمُ مفضول على فاضل فيما هو أفضلُ منه فيه، وجميعُ هذه الوجوه منتفية عن بعثة الأنبياء، صلوات الله عليهم.

فإن قيل: قولكم: «الغالبُ الظاهر فيما يكون غرضاً في بعثة الأنبياء إنّما هو تعريفُ المكلّفين مصالحَهم ومفاسدَهم»، كيف يصحّ؟ وقد علمنا أنّ اكثر ما يأتي به الأنبياء ـ عليهم السلام ـ من الشرائع والتعبدات مستنكرة مستقبحة في العقول، مثل رمي الجمار والهرولة والسعي والطواف بالبيت والتطأطؤ في الصلاة والركوع ووضع الجبين على الأرض في السجود وذبح البهائم. فأنّ جميعَ ما أشرنا إليه مستقبحة مستنكرة في العقول. ألا ترىٰ أنّ العاقل إذا رأى واحداً يفعلُ مثلَ هذه الأفعال ذمّه ووبخه عليها. ومن مذهبكم أنّ ما حصل فيه وجهٌ من وجوه القبح يقبحُ ولا يحسنُ وإن حصل فيه كثيرٌ من وجوه الحسن. ثمّ لو تجاوزنا عن ذلك، لم لا يجوزُ أن يتوصّل إلى معرفة هذه المصالح والمفاسد من جهة أُخرىٰ غير جهة الأنبياء؟

فأمّا استحقاقُ العقاب ودوامه ودوام الثواب، فلم لا يجوزُ أن يتوصّلَ إلى معرفتها من جهة العقل؟ وكذلك القولُ في معرفة الوحدانيّة والمسائل التي ذكرتموها، لأنّها ممّا يمكنُ أن يتوصّل إليها أيضاً من جهة العقل وأدلّته. فلا حاجة في معرفتها إلى الأنبياء.

وأمّا تأكيدُ العقليّات فلا يصحّ أن يكون غرضاً في البعثة، لأن العقل فيها كافٍ.

وأمّا الفرقُ بين السموم والأطعمة، فمما يمكن أن يعرفَ بالتجربة والاختبار.

وأمّا تعريفُ اللغات، فأي فائدة فيها؟ ثمّ إذا بيّنتم فائدتها، لم لايجوزُ أن يتوصّلَ إليها بالمواضعة والتعلّم من أهلها؟ ثمّ لم لايجوز أن يقال: البعثة مفسدة؟ من حيث أن بعضَ المكلّفين يكفرون عند بعثة بعض الأنبياء، ولولاها لما كفروا. ثمّ لم لايجوزُ أن يكون في البعثة وجهٌ آخَرٌ من وجوه القبح سوىٰ ما ذكرتموه؟ ولم قلتم إنّ وجوهَ القبح منحصرةٌ فيما ذكرتموه؟

قلنا: أمّا ماذكره السائلُ أوّلاً، فالجوابُ عنه أن نقولَ: هذه الأُمورُ التي ذكرها السائلُ لايقبّحها العقلُ بكلّ حال، وإنّما يقبّحُها إذا لم يكن فيها غرضُ المثل فوجُه قبحها كونُها عبثاً، وإذا حصل فيها غرضُ المثل حسنت وزال عنها وجهُ القبح.

بيانُ ذلك أنّه يحسنُ من أحدنا أن يقوم إذ توصّل بقيامه إلى شيءٍ يحتاج إليه، ويحسنُ منه أيضاً أن يتطأطأ ليأخذَ من الأرض شيئاً يحتاجُ إليه أيضاً ويحسنُ أن يسعىٰ في حاجته، ويحسنُ منه أن يرمي ثمرةً أو صيداً أو عدوّاً، ويحسنُ منه أن يطوفَ حول بيته ليطّلع على مايكون فيه من الخلل فيصلحه و يعمره فعلمنا بهذا وتحققنا أنّ هذه الأُمورَ إنّما تقبح إذا لم يكن فيها غرضُ المثل، فامّا إذا كان فيه غرضُ المثل كما ذكرناه حسنت. وإذا حسنت هذه الأُمورُ لهذه الأغراض الدنيّة، فبأن يَحسُنَ إذا حصل فيها أكبرُ الأغراض، وهو كونُها مصالحَ وألطافاً داعيةً إلى الطاعات الموصلة إلى الثواب الأبديّ صارفةً عن المعاصي الموبقة المؤدّية إلى العقاب الأليم أولىٰ وأحرىٰ.

فأمّا ذبحُ البهائم، فإنّما يقبحُ مهما كان ظلماً، بأن لا تكون في مقابلته أعواضٌ موفيةٌ أو كان عبثاً بأن لايحصلَ فيه غرضُ المثل وإن ضمن في مقابلته الأعواض العظيمة، او كان مفسدة فأمّا إذا لم يكن ظلماً بأن يجعل في مقابلته

أعواضٌ عظيمة موفية عليه بكثير، ولا كان عبثاً بأن يكون فيه غرض المثل، وهو كونه مصلحةً لبعض المكلّفين ولم يكن مفسدة لأحد من المكلّفين، فانّه يحسنُ ولا يقبحُ.

فأمّا ماذكره ثانياً، فالجوابُ عنه أن نقول: هب أنّه يمكنُ التوصّلُ إلى معرفة هذه المصالح من غير جهة الأنبياء، ولكن لا يجبُ أن تكون البعثة قبيحة بسبب ذلك، لأنّ قيامَ بعض الأفعال مقام البعض لايوجبُ قبح ذلك البعض ألا ترىٰ أنّ أحدنا لوأُلجئَ إلى الهَرَب من سَبُع أوعدوّ قاهر واعترضه طريقان متساويان في غرضه، فانّه لايقبحُ منه سلوكُ أحدهما لقيام سلوك الآخر مقامه.

ثمّ إنّا نبيّنُ أنّه لايمكنُ التوصّل إلى معرفة هذه المصالح إلّا من جهة الأنبياء عليهم السلام بأن نقول: لا يمكننا معرفتُها ضرورةً، من حيثُ أنّا كُلّفنا أداء هذه العباداتِ الشرعيّة التي هي مصالحُ لنا علىٰ وجه القربة إلى الله تعالى والعبادة له. فلو عرفناها ضرورةً لكُنّا عارفين بالله تعالى ضرورةً، والتكليفُ يمنعُ منها، **ولاشيء من أدلّة** العقل يدلّ على هذه المصالح وإنّها تدعونا إلى الطاعات وتصرفنا عن المعاصي، فعلمنا بهذا أنّه لايمكننا التوصّلُ إلى معرفة هذه المصالح إلّا من جهة الأنبياء.

وأمّا ماذكره ثالثاً فالجوابُ عنه أن نقولَ: استحقاقُ العقاب ودوامه ودوام الثواب ممّا لايمكنُ أن يعرفَ عقلاً، وليس هذا موضعَ استقصاء ذلك واستيفائه، وسنذكره في موضعه إن شاء الله تعالى.

ثمّ لوسلّمنا ذلك على ما ذهب إليه المعتزلة، لكان لنا أن نقول: إنّ ذلك لايوجبُ قبح البعثة لذلك، لأنّ قيامَ بعض الأفعال مقام البعض لايوجبُ قبح ذلك البعض على ماسبق. وهذا هو الجوابُ عن **قولهم**: «يمكن التوصّلُ إلى معرفة هذه المسائل التي ذكرتموها بالعقل»، ولولم نراع هذا الأصل للزم قبحُ ترادف الأدلّة.

وأمّا قولُه: «العقل كافٍ في العقليّات»، فالجوابُ عنه أن نقول: نحن لم نجوّز البعثة، لمجرّد تأكيد العقليّات، وإنّما جوّزناها أن لو علم الله تعالى انّها لطفٌ للمكلّفين وانّهم يختارون عند البعثة من الطاعات مالا يختارون عند فقد البعثة، وهذا لايكفي فيه العقل.

وأمّا الفرقُ بينَ الطعوم المغذية وبين السموم المتلفة، فانّه وإن أمكن التوصّلُ إليه بالتجربة، الاّ أن الزمان يطولُ فيها، وربما يهلك كثيرٌ من الناس فيها.

ثمّ الجوابُ عنه ما سبق. وهو: أنّ قيامَ بعض الأفعال مقامَ البعض لايوجبُ قبحَ ذلك البعض.

وأمّا الفائدةُ في اللغات فظاهرة، وذلك لأنّ أحدَنا يحتاجُ إلى أن يخبر عنه عمّا في ضميره، ولايمكنه ذلك إلّا بالكلام أو مايجرى مجراه، ولايفيدُ الكلام إلّا بالمواضعة أو التوقيف، وإمكان التوصّل إليها بالمواضعة والتعلّم من أهلها لايوجبُ قبح البعثة لها، لما تكرّرت الاشارة إليه.

وأمّا قوله: «لم لا يجوزُ أن تكونَ البعثةُ مفسدة؟» فالجوابُ عنه أن نقول: المفسدةُ هي ما يقع عنده الفسادُ ولولاه لم يقع. ولا يكون تمكيناً ولا له حظّ في التمكين، والبعثة من باب التمكين، لأنّ المكلّفين عندها يتمكّنون من معرفة مصالحهم ومفاسدهم، ولولا البعثة لما تمكّنوا منها.

وأمّا ماذكره أخيراً فالجوابُ عنه أن نقول: وجوه القبح هي ما أشرنا إليه، وليس هاهنا وجهٌ زائد عليها. والذي يبين ماذكرناه ويوضحهُ أنّا نعلمُ وكذا كلُّ عاقل حسنَ الفعل الذي انتفت عنه هذه الوجوهُ متىٰ حصل فيه غرضَ المثل. فلوكان فيها وجه زائد على ماذكرناه لما علمنا ذلك. ولولم نراع هذا الأصلَ للزمنا تجويزُ قبح ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم وإن انتفت عنها هذه الوجوه لتجويزنا ثبوتَ ذلك الوجه المدّعىٰ في هذه الواجبات، وقد علمنا خلافَ ذلك.

فان قيل: كيف يصحّ قولُكم إنّ هذه الشرعيّات مصالحُ لنا وألطافٌ وإنّها تدعونا إلى الواجبات العقليّة وتصرفنا عن القبائح العقلية؟ والشيُ لايدعو الى غيره إلّا إذا كان بينهما مناسبةٌ، فأيّ نسبة بين هذه الشرعيّات وبين هذه العقليّات؟ ثمّ كيف يصحّ أن يتفق في الخلق الكثير من لدن عصر النبيّ عليه السلام إلى انقراض التكليف أن تكونَ هذه الشرعيّات بأعيانها مصالح وألطافاً لهم؟ أولستم تقولون إنّ العادة مانعة من أن يجتمع الخلق الكثير على شيٍ واحد؟ كتناول طعام مخصوص في وقت واحدوالتزيي بزي واحد اتّفاقاً من غير جامع يجمعهُم على ذلك من تواطؤ ومايجري مجراه. وعلى هذا بنيتم أدلّتكم على إثبات معجزات نبيّكم التي هي سوى القرآن وعلى النصوص على أئمتكم، فإذا منعت العادةُ من ذلك وجب أن نمنعَ من هذا لأنّهما سيّان.

قلنا: أمّا الجوابُ عن السؤال الأوّل فهو أن نقول: قد علمنا أنّ الله تعالى لايتعبّدُنا إلّا بما يكونُ لنا فيه مصلحة ولطف من حيث انّه لايوجبُ علينا إلّا ما ثبت فيه وجهُ وجوب، لأنّ إيجابَ مالا يثبت فيه وجهُ وجوب يجري مجرى الكذب في القبح، ووجوهُ الوجوه معقولة مضبوطة محصورة. فأمّا أن يجبَ الشيُ لأمر يخصّه، كردّ الوديعة وقضاء الدين وشكرالنعمة، وأمّا أن يجب لأمر يرجع إلى الغير، كدفع المضرّة، لأنّ دفعَ المضرّة إنّما يجبُ لكونه دفعاً لمضرّة هي غيره، وقد علمنا أنّ هذه الشرعيّات لاتجبُ لوجوه ما يختصّها، لأنّها ليست بصفة ردّ الوديعة وقضاء الدين. وهي وإن تضمنت شكرَ النعمة إلّا أنّ شكرَ النعمة لايجبُ أن يكونَ بصفة هذه العبادات الشرعيّة. فعلمنا بهذه الجملة أنّها إنّما تجبُ لأمر يعود إلى الغير، وهو كونُها مصالح وألطافاً لنا وكونُها جارية مجرى دفع المضرة.

إذا ثبت هذا وتقرّر، علمنا أنّ بين هذه الشرعيّات وبين العقليّات مناسبة على الجملة، وإن لم نعلمها على سبيل التفصيل هذا، كما أنّا إذا علمنا أنّ

الأمراض التي يفعلها الله تعالى مصالحُ وألطافٌ لنا في الطاعات، علمنا على سبيل الجملة أنّ بينهما مناسبةً وإن لم نعلم تلك المناسبة على سبيل التفصيل. وكيف نعلم المناسبة بين العقليّات وبين الشرعيّات ووجه دعوتها إليها على التفصيل، ولو علمنا ذلك لما احتجنا إلى الأنبياء صلوات الله عليهم اجمعين.

ثمّ وقد ذكر في المناسبة بين الشرعيّات والعقليّات وجهان على سبيل التقريب.

أحدُهما: أنّ الشرعيّات تتضمّن التذلّل والتضرّع والخشوع إلى الله تعالى، كما أنّ في العقليّات نوعَ تذلّل وتضرّع وخشوع إذا أديت لوجوهها وطلباً لمرضاة الله تعالى في هذا الوجه تناسِبُ الشرعيّات والعقليّات.

ومن وجه آخر، وهو أنّ في أداء هذه الشرعيّات مشقّةً، كما أنّ في أداء العقليّات مشقّةً.

فمن هذين الوجهين تُناسِبُها وتدعو إليها ويجري مجرىٰ مايقال إنّ مجالسةَ الصالحين واستماعَ وعظهم وتذكيرهم يدعوا إلى فعل الخيرات. وكما أنّ الاكثار من الخير يدعوا إلى التمسّك به والاستمرار عليه في المستقبل.

وأمّا ماذكروه ثانياً، فالجوابُ عنه أن نقولَ:

فرقٌ بين ما امتنعنا منه من اجتماع الخلق الكثير على التزي بزيّ واحد وتناول طعام واحد اتّفاقاً من غير جامع، وبين ماجوّزناه من اتّفاق الخلق الكثير في كون شرع مخصوص مصلحةً لهم. وذلك لأنّ الشرع تابع للمصلحة والمرجع بالمصلحة إلى الداعي وغيرممتنع فيما يدعو بعضَ الناس إلى شيءٍ أن يدعو سائرهم إليه. الا ترىٰ أنّ العلم بأنّ في الشيء نفعاً لما دعانا إليه، كذلك دعا كلُّ من علم ذلك إليه وإلى مثله.

فإن قيل: كيف يصحّ قولكم: إنّ مايدعو بعضَ الناس إلى شيءٍ يدعو سائرهم إليه؟ وإنّ اجتماعَهم على كون شرع واحد مصلحةً لهم جائزٌ من حيث

انّ المرجعَ بذلك إلى الدواعي. ولوكان الأمرُ على ماذكرتموه لما جاز اختلافُ المكلّفين في ذلك، وقد علمنا اختلافهم فيه، كالمقيم والمسافر والحائض والطاهر، وكما علمنا من مخالفة شرعنا الشرائع الأُمم السالفة.

قلنا: غرضُنا بما أوردناه أن نبيّن أن مايدعو بعضَ الناس إلى شيئٍ يجوزُ أن يدعو سائرهم إليه، وأن كونَ شيئٍ واحد داعياً لجميعهم لايجرى مجرى اجتماعهم على التزيّي بزيّ واحد وتناول طعام مخصوص اتفاقاً من غير جامع، ولم نوجب فيما يدعو بعضَ النّاس إلى شيئٍ أن يدعو سائرهم إليه، ولافيما يدعو في بعض الأوقات أن يدعوا في سائرها، بل نجوّز الاختلافَ في ذلك، لاختلافِ الطبائع والعادات، الا ترىٰ أن من الناس من يصححه اللطفُ ومنهم من لايصلحه إلّا العنفُ. وكذلك القول في الصحّة والمرض والغنىٰ والفقر وحصول اللطف فيها، وقد تكونُ هذه الأُمورُ لطفاً في وقت دون وقت آخر.

فإن قيل: كيف تقولون هذه الشرعيّات مصالح وألطاف لنا والمرجع بالمصلحة واللطف إلى الدواعي ومايقوّيها والداعي هو ماعليه القادر الفاعل من كونه عالماً ومعتقداً أو ظانّاً، والصلاةُ وغيرها من الشرعيّات ليست من قبيل هذه الأحوال، فكيف تعدونه ألطافاً.

قلنا: الغرضُ بذلك أنّ علم الفاعل بأداء هذه العبادات والشرعيّات أفعالاً وتروكاً يدعوه ويصرفه، فلا يبعدُ أن تعدّ هذه الشرعيّات ألطافاً، لأنّ مالايتمّ اللطف إلّا به لايمتنعُ أن يُعدّ لطفاً كما يقال: إن حسنَ الفعل وحصول النفع فيه داع إليه، وحصول الضرر فيه صارف عنه، والمقصود منه أنّ علم الفاعل بذلك من حال الفعل أو اعتقاده أو ظنّه يدعوه ويصرفه.

فإن قيل: كيف يصحّ ادّعاء أن العلم بأداء هذه الشرعيّات داع لنا إلى الواجبات العقليّة وصارف عن مقبّحاتها ومن شأن الداعي والصارف أن يجدهما القادر من نفسه حتى إذا فعل فعلاً، لمكان داع فانّه يجد من نفسه أنّه إنما

فعل ذلك الفعل لمكان ذلك الداعي، فإذا انصرف من فعل لمكان صارف يصرفه منه فانّه يجدُ من نفسه أنّه إنّما انصرف عنه لأجل ذلك الصارف. بيانُ ذلك: أنّ أحدنا إذا فعل فعلاً لابتغاء نفع وجد من نفسه أنّه إنما فعل ذلك لابتغاء ذلك النفع، وإذا انصرف عن فعل خوفاً من ضرر يلحقه من فعله وجد أيضاً من نفسه أنه إنّما انصرف عنه لأجل ذلك الخوف، فلوكان أداؤنا للواجبات العقليّة واجتنابُنا عن مقُبحاتها لعلمنا بأداء هذه الشرعيّات لوجدنا ذلك من أنفسنا ومعلومٌ أنّا لانجد ذلك من أنفسنا.

قلنا: الداعي ربما كان ظاهراً مكشوفاً كما ذكره السائل، وربما كان غامضاً ملتبساً فيعلم بضرب من الاستدلال أنّه فعل الفعل لمكانه. بيانُ ذلك أنّ المخير بين الصدق والكذب مع علمه بحسن الصدق وقبح الكذب واستغنائه بالصدق عن الكذب، فانّه لايختارُ إلّا الصدق وإنّما يختاره لعلمه بحسنه وهذا يعلمُ بضرب من الاستدلال. وكذا أحدنا يرشدُ الضالّ لعلمه بحسنه وهذا أيضاً يعلمُ بضرب من الاستدلال.

فإن قيل: إنّما يلتبس الحالُ في ذلك على الغير، وأمّا القادر الفاعل الذي يفعل الفعل للداعي، فانّه يلتبسُ عليه الداعي الذي لأجله يفعل.

قلنا: وقد يلتبسُ أيضاً على الفاعل نفسه مهما أنضمّ داعي الحاجة إلى داعي الحكمة، حتى يظنّ أنّه فعل الفعل لأجلهما أو لأجل داعي الحاجة فحسب، وإنّما يعلم بدليلٍ أنّه فعل ما فعله لداعي الحكمة.

فإن قيل: الكلامُ في حسن البعثة يبنى على الكلام في امكان البعثة وكيفيّتها فبيّنوه وذلك لأنّ الذي نقلناه[1] من البعثة في الشاهد لايتأتى في حقّ القديم تعالى، إذ الملكُ يشاهَدُ فيراه الرسولُ ويعلم كلامَه ويضطرُّ إلى قصده

---

(١) م: عقلناه.

وكلُّ هذا غيرُ متأتٍ في الغائب، لأنّه جلّ وعزّ ليس بجسم ولامرئي على الصحيح من المذهب، والتكليفُ يمنعُ من الاضطرار إلى قصده فكيف يبعث الرسول، فإن قلتم: بأن ينزل به ملكاً قلنا: وكيف ينزل الملك والملك كيف يعلم أنّ الله تعالى بعثه إلى الرسول، والرسول بماذا يعلم صدقَ الملك وأحدُنا كيف يعلم صدق الرسول؟

قلنا: قد نبهنا على كيفية البعثة عند القول في كلامه تعالى وكونه متكلّماً حيث ذكرنا الطريقَ إلى معرفة كلامه عزّوجلّ فنعيده هاهنا ونزيد فيه ونقول: البعثة ممكنة متصورّة بأحد وجهين.

إمّا بأن يخلقَ الله تعالىٰ كلاماً في محلّ يتضمّن أنّ الله يبعثَ الشخص الذي يرسله إلى الخلق ويأمره بأن يؤدّي إليهم مايوجبه إليه ويقرن إلى ذلك الكلام علماً معجزاً يدلّ على صدقه كمافعل بموسى ـ عليه السلام ـ في ابتداء أمره على ماحكاه تعالى في قوله «نُوديَ مِن شاطِئ الواد الأيمن في البقعةِ المبارَكةِ مِنَ الشجرة أن يا موسىٰ إنّي أنا الله رَبُّ العالمين وأنْ ألقِ عَصاك »[١].

وإمّا بأن يظهر كتابةً تتضمّنُ هذا المعنىٰ بحيث يراها ذلك الرسولُ ويشاهدُها ويقرُنُ إليها علماً معجزاً يدلّ على صدق ما تضمنته. وهذا علىٰ ما ثبت في حقّ جبرئيل عليه السلام أنه كان ينظر في اللوح المحفوظ ويشاهد ما يظهر عليه من الكتابة ويفهم معناها ثمّ كان يؤدّي ما فهم منها إلى الرسول. وكلّ هذا ممكن مقدور له تعالى لااستحالةفيه، وأمّا صدق الملك فانّما يعلمه الرسولُ بالعلم المعجزالذي يظهر على الملك، وأحدُنا إنما يعلم صدق الرسول بالمعجز أيضاً. وذلك لأنّه لاطريق إلى معرفة صدق الرسل، إلّا المعجز او مايستند إلى المعجز.

---

(١) القصص: ٣٠.

فإن قيل: ما حقيقة المعجز؟ ولم قلتم: إنّه يدلّ على صدق من ظهر عليه؟ ولم قلتم: إنّه لاطريق إلى معرفة صدق الرسل إلّا المعجز أو مايستند إليه؟ وما الذي تعنون بما يستند إلى المعجز؟

قلنا: أمّا المعجزُ فهو في أصل الوضع عبارةٌ عمّا يُعجزُ الغير، كالمقدِرُ فانّه عبارةٌ عمّن يجعلُ الغيرَ قادراً، وأمّا في العرف فهو الخارقُ للعادة الذي يظهرُ من جهة الله تعالى الدال على صدق من ظهر عليه. وله شروط منها: أن يكون خارقاً لعادة المكلّفين الذين من ظهر عليه بين ظهرانيهم. ومنها: أن يتعذّر على المكلّفين الإتيانُ بجنسه، أو وقوعه على الوجه الذي وقع عليه ومنها: أن يختصّ بمن ظهر عليه على وجه التصديق لدعواه الصريح الظاهر أو ما يجرى مجراه كان يظهر معجز علىٰ نبيّ استقرّت نبوّتهُ من دون تجديد دعوىٰ منه، لأنّ ظهور أمره ودعويه الأولىٰ بين الخلق يجري مجرى الدعوىٰ المجدّدة وكذلك تميّز شخص من الناس بالعفّة والصلاح وصدق القول وحسن الطريقة وظهور ذلك في الناس حتى عرف به يجرى مجرى ادّعائه ذلك بالقول فيجوز ظهور المعجز عليه عندنا وإذا ظهر عليه كان تصديقاً لما يجري مجرى الدعوى بما ذكرناه.

وإنما قلنا إنّه يدلّ على صدق من ظهر عليه لأنّه يجرى مجرى التصديق بالقول. بيانُ ذلك أنّه لافرق في الشاهد بين أن يقول الملك لمن ادّعىٰ عليه الرسالة: صدقتَ وبين أن يفعل ما التمسه منه ذلك المدّعي كان ذلك الذي التمسه منه مما لم يجر به عادةٌ الملك، كأن يقول للملك إن كنتَ صادقاً فيما ادّعيتهُ عليك فناولني خاتمك مع ماقد علمنا أنّه لم تجر عادة الملك بأن يعطي خاتمه كلّ أحد فإذا ناوله خاتمه كان ذلك تصديقاً يقاله، جارياً مجرىٰ قوله صدقت.

وإنّما قلنا: لاطريقَ إلى معرفة صدق الرسل إلّا المعجز او ما يستند إليه، لأنّ الأدلّة على ضربين عقليّ وسمعيّ أمّا العقليات فخالية عن الأدلة على صدق

المعجز الغير[١]، وأمّا السمعيّات من الكتاب والسنّة والإجماع على قول من يذهب إلى أنّ كون الإجماع حجة ممّا يعلم سمعاً فمبنيّةٌ على صدق الرسل. فمالم يعلم صدق الرسول لم يعلم كون هذه الأشياء أدلّة، فكيف يستدلّ بها، و ببعضها على صدق الرسول.

وإنما عنينا بما يستند إلى المعجز نصّ نبيّ على نبيّ إذ لو نصّ نبيّ على نبيّ، لدلّ على صدقه ويجرى مجرى المعجز الظاهر عليه، ولكن ذلك النصّ يستند إلى المعجز من حيث انّ النبي الأوّل لابدّ له من معجز.

واعلم أنّ ماقلناه ـ من أنه لاطريق إلى معرفة صدق الرسل عليهم السلام إلّا المعجز أو مايستند إليه ـ لايطردُ على قاعدتنا في الإجماع و وجه كونه حجّة، لأنّ الإجماع عندنا إنّما يكون حجة لدخول المعصوم في جملة المجمعين، ولدخول قوله فيما بين أقوالهم، وهذه الجملة إنّما نعلم عقلاً فلو أجمع أهلُ عصر على كون شخص معيّن نبيّاً لعلم بذلك كونه نبيّاً ولا يكون ذلك معجزاً ولا مستنداً إليه.

فإن قيل: كيف تقول ذلك وتعيينُ الامام إنّما يعلمُ بالنصّ المستند إلى المعجز أو المعجز نفسه؟ فما يعلم بالإجماع على طريقتكم هذه يكون معلوماً أيضاً بالمعجز أو مايستند إليه، فكيف تقول إنّ انحصار الطريق إلى معرفة الرسل في المعجز ومايستند إليه لايستقيمُ على طريقتنا.

قلنا: العلمُ بكون الاجماع حجّة لايفتقرُ إلى العلمَ بتعيين الإمامُ بل العلمُ بوجود إمام معصوم على الجملة يكفي في هذا الباب، فإذا علمنا أنّ في العصر معصوماً على الجملة، علمنا بذلك أنّ اجماعَ أهل ذلك العصر حجة فلو أجمعوا بعد ما علمنا ذلك على كون شخص نبيّاً لعلمنا بإجماعهم كونَ ذلك الشخص نبيّاً، ولايكون ذلك معجزاً ولا مستنداً إلى معجز.

---

(١) م: صدق الغير.

الّا أنّ من الممكن أن يقال: والإمامُ المعصوم الذي علمتموه على الجملة بماذا علم نبوّة ذلك الشخص حتى قال بنبوّته؟ فإن قلتم بقول إمام آخر، عرفه هو أيضاً على الجملة، قلنا: الإمام الأول بماذا عرف نبوّته؟ فلابدّ من أن يقال عرفها إما بمعجزة ظهرت عليه أو بنصّ من يستند منه إلى معجزة.

والجوابُ عنه أن نقول: الأمرُ وان كان على ماذكرناه إلّا أنّ المستند(١) بالإجماع الذي علم أنّ فيما بينهم معصوماً على الجملة لايحتاجُ في استدلاله ذلك إلى أن يعتبر أنّ المعصوم بماذا علم نبوّته بخلاف من يستدلّ بنصّ نبيّ آخر على صدق النبيّ الثاني لأنّه إن لم يعتبر ظهور المعجز على النبيّ الأوّل لم يعلم بقوله ونصّه نبوّة النبيّ الثاني، فصحّ ما قلته من أنّ المستدلّ بالإجماع على صدق النبيّ لايستند إستدلاله إلى معجز.

وقد قال بعضُ الفلاسفة: إنّ الطريق الموصلَ إلى الثقة واليقين بكون النبيّ نبيّاً إنّما هو أن يعرف مطابقةُ شرعه للمصلحة دون المعجز، لأنّ المعجزَ لايوصلَ إلى اليقين بنبوّة النبيّ لتجويز أن يكون سحراً وشيئاً توصّل إليه بحيلة.

قالوا: لأنّ من ادّعىٰ صنعة من الصنايع فطريق معرفة صدقه أن يأتي بها على وجهها، الا ترىٰ أن رجلين لوادّعيا حفظ القرآن ثمّ قرأه أحدهما والآخر لم يقرأه ولكن أحيا ميّتاً دلالة على حفظ القرآن لكان علمنا بصدق من قراه أقوىٰ منه بصدق من أحيا الميّت.

فيقال لهم: إنما نعلم أن من قرأ القرآن ظاهراً صادقٌ في دعواه حفظ القرآن ونثق بقوله، لأنا نعلمُ القرآن، وقد تقدّم علمنا به، فبذلك نعلم أنه صادق في دعواه الا ترىٰ أنّ من لم يتعلّم القرآن ولم يسمعه لايعلم بقراءته تلك أنّه صادق، فبأيّ طريق نعلم مطابقة الشرع للمصلحة؟ أبالعقل نعلم أم بقول الرسول؟

---

(١) م: المستدل.

إن قالوا بالعقل قلنا: لوكان مطابقة الشرع لمصلحتنا **معلومةً** بالعقل، لاستغنينا عن بعثة النبيّ.

وإن قالوا بقول الرسول قلنا وعلى قاعدتكم هذه **إنّما نعلم** صدق الرسول بمطابقة شرعه لمصلحتنا فإذا قلتم إنما نعلم كون شرعه **مطابقاً** لمصلحتنا بقوله كان ذلك إيقافاً لكلّ واحد منهما على صاحبه واستدلالاً بالشيء على نفسه.

فإن قالوا: إنّما نعلمها مصالح بأن نستعملها فنجدها **مؤثرة في** رياضة النفس والزهد في الدنيا.

قلنا: فهذا تعلمونه بعد استعمالها. **فما** دليلكم على وجوب استعمالها؟ ولم تنكرون قبل استعمالها أن تكون مفاسد قبيحة؟

وبعد، فكلّ من اعتقد في شيء **أنّه** عبادة وتديّن به، فانّه إذا استعمله واشتغل به، وجد لنفسه تميّزاً ممّن لايشتغل به، حقاً كان ذلك أو باطلاً. يبيّن ذلك أن رهابنة النصارى وعبدة الأصنام يدّعون فيما يعتقدونه عبادة أن لاستعماله من الأثر في النفس بالرياضة والزهد في الدنيا والرذائل مثل ماتدّعونه أنتم. ونجدهم مروّضين زاهدين في الدنيا ويكفّون عن الملاذّ من المآكل والمشارب والمناكح والملابس، ومع هذا لم يدلّ ذلك على صحّة ديانتهم وكون مايستعملونه من عباداتهم مصالح، فتحقّق أنّه لابدّ من تقديم العلم بحقيقة الدين والشرع وكون العبادة مصلحة ثمّ الاشتغال بها[١].

ثمّ يقالُ لهم: إذا جوّزتم كون المعجزات سحراً يريكم المدّعي للنبوّة أنّها معجزات وليست كذلك، فما أنكرتم فيما يأتي به من الشرع والعبادة ويستعمله ويدّعي كونها مصلحة أنّه لايكون مصلحة ولكنّه بسحره يخيّل إليكم ويوهمكم كونه مصلحة ولايكون كذلك.

---

(١) م: نشتغل.

فأمّا ما قالوه قدحاً في المعجز، ودلالته من تجويز كونه سحراً وشيئاً توصّل بحيلة، فباطلٌ بما ذكرناه في شروط المعجزات وبما سنذكره بعد هذا، إن شاء الله، في تحقيق القول في الفصل بين المعجز والسحر والحيل ووجوهها.

فإن قيل: لم اعتبرتم كون المعجز خارقاً للعادة؟ ولم تعدّيتم أوّلاً بعادة المكلّفين؟ وثانياً بعادة المكلّفين الذين من ظهرعليه المعجز بين ظهرانيّهم؟ ولم قلتم إنّه يجبُ أن يتعذّر على العباد الإتيانُ بجنسه؟ أو بوقوعه على الوجه الذي وقع عليه؟ ولم اعتبرتم اختصاصه بالمدّعي؟ ولم قلتم: إنّ ما كان كذلك كان جارياً مجرى التصديق بالقول؟ وهلاّ جاز أن يفعله الله تعالى لغرض آخر من مصلحة أو غيرها؟

قلنا: إنّما اعتبرنا كون المعجز خارقاً للعادة، لأنّ المعتاد لايجري مجرى التصديق بالقول. بيان ذلك أنّ الملِك لو فعل عند دعوى المدّعى عليه الرسالة ما جرت عادته به كأن يستند على سريره أو يحرّك يده أو يتنفس، فانّ شيئاً من ذلك لم يكن تصديقاً للمدّعي لما كان ذلك معتاداً له. ولكنه لوناوله خاتمه أو فعل فعلاً آخر لم تجرعادته به، لكان ذلك تصديقاً للمدّعي لما كان ذلك غير معتادله؛ كذلك في مسألتنا مايكون خارقاً للعادة من جهته تعالى يكون جارياً مجرى التصديق بالقول، ومالم يخرق العادة لم يجر مجراه، ولهذا لايمكنُ الاستدلالُ بطلوع الشمس من مشرقها على صدق المدّعي كما يمكن بطلوعها من مغربها أن لوطلعت وإنّماقيدناه بعادة المكلّفين، لأنّ عند زوال التكليف وظهور أشراط القيامة، يفعل الله تعالى مايخرق العادة فيه ولايكون ذلك جارياً مجرى التصديق، كانفطار السماء، وانتثار الكواكب وتسيير الجبال وتكوير الشمس وما أشبهها، على ماذكره جلّ وعلا في قوله: «إذا السّماءُ انفَطرت. وإذا الكواكبُ انتثَرت»[1]. الآيات، وفي قوله تعالى: «إذا الشمس كوّرت»[2].

(١) الانفطار: ١ ـ ٢.
(٢) التكوير: ١.

وإنّما قيدناه ثانياً بعادة المكلّفين الذين من ظهر عليه بين ظهرانيّهم، لأنّه لايجبُ في المعجز أن يكون خارقاً لعادة سائر البلاد. ألا ترى أن الرسول عليه السلام لوجعل دلالة نبوّته سقوط الثلج بأرض تهامة في الصيف الصائف، لصحّ ذلك ولكان دلالة على نبوّته وإن لم يكن خارقاً لعادة سائر البلاد والبقاع، إذ لاشكّ في أنّه لايكون خارقاً لعادة أهل جبال دنباوند. وإنّما اعتبرنا أن يتعذّر على العباد الاتيان بجنسه، كإحياء الموتى أو وقوعه على الوجه الذي وقع عليه كطفر البحر ونقل الجبل، ليعلم بذلك انّه من فعله تعالى، فيستدلّ به على صدق المدّعي. وذلك لأنّه لولم يكن كذلك لما أمكننا أن نعلم انّه من فعل الله تعالى، ولو أمكننا أن نعلم فيما لايكون كذلك أنّه من فعل الله تعالى، لأمكننا الاستدلال به على صدق المدّعي بعد أن يكون خارقاً للعادة.

وإنّما اعتبرنا كونه مختصاً بالمدّعي على وجه التصديق لدعواه، لأنّه لولم يكن كذلك كأن يقدمّ على الدعوى بزمان، أو يكون نقيضَ ما التمسه المدّعي، كأن يلتمس المدّعي من الله تعالى إحياء الموتى فيميت الله عزّوجلّ سائر الأحياء، لم يدلّ على صدق المدّعي وإن كان خارقاً للعادة.

وأمّا ماذكره السائل أخيراً، فالجوابُ عنه أن نقول: المعجز يجري مجرى التصديق بالقول كما بيّناه، فلا يجوز أن يفعله تعالى لا للتصديق بل لغرض آخر، ولايمتنع أن يكونَ فيه غرضٌ آخرُ، ولكن لابدّ من كونه تابعاً لهذا الغرض، كما لايجوزُ أن يقول له تعالى صدقت ولايعني به تصديقه. بيانُ ذلك أنّ الملك في الشاهد لو فعل ما التمسه المدّعي عليه الرسالة ممّا لم تجر عادته به، ثمّ قال عقيبه: ما قصدتُ بما فعلتُ تصديقه، لعُدَّ سفيهاً وعابثاً معمياً في فعله، كما لوقال له: صدقتَ، ثمّ قال بعده: ما أردتُ به تصديقه.

فإن قيل: كيف تقولون إنّ المعجز يجري مجرى التصديق بالقول، والقول لايفيد إلّا بتقديم المواضعة عليه ولامواضعة في الفعل، فكيف يكون جارياً

مجرى التصديق بالقول؟ ثمّ أحدُنا يضطرّ إلى قصد الملك في الشاهد، فيعلم ضرورةً أنّ المَلِكَ صدّق المدّعي عليه الرسالة بما فعل، ولا يجوز الاضطرار إلى قصده لله تعالى في دارالتكليف. ثمّ إذا رجعتم إلى الشاهد في هذا الباب، فلا فرق في الشاهد بين أن يفعل الملك ما التمسه المدّعي ممّا وصفتموه وبين أن يقول المدّعي عليه الرسالة إن كنت كاذباً فازمني بما في يدك من السلاح أو اقتلني أو امنعني. فانّه إذا قال ذلك، والملك لايفعل شيئاً من ذلك، كان ذلك تصديقاً له، فقولوا في حقّه تعالى مثله، حتّى لوجاء متنبّئ فقال: اللّهم إن كنتُ كاذباً فامطر عليّ حجارةً من السماء أو ائتني بعذاب أليم. يقول هذا، والله تعالى لايفعل شيئاً من ذلك، لكان ذلك تصديقاً له، والمعلوم خلاف ذلك.

قلنا: أمّا ماذكره السائل أوّلاً، فالجوابُ عنه أنّ المعجز وإن لم يكن فيه مواضعة إلّا أنّ فيه مايجري مجرى المواضعة، وهو التماسُ المدّعي من فعل الله تعالى خارقَ عادة عقيبَ دعواه بيانه ماذكرناه في الشاهد: وهو أنّ المدّعي على الملك الرسالة إذا التمس منه فعلاً خارقاً لعادته عقيب دعواه، كان ذلك جارياً مجرى المواضعةُ في ذلك الفعل على انّه للتصديق.

وأمّا ما ذكره ثانياً، فالجوابُ عنه أن نقول: أرأيت لولم يضطرّ أحدُنا إلى قصد الملك، أليس كان يمكنه أن يستدلّ بالفعل الذي وصفناه[1] على صدق المدّعي وكان يعلم أنّه فعله للتصديق.

إذا تقرّر هذا وفعل تعالى مايجري هذا المجرى عقيبَ دعوى المدّعي وامتنع الاضطرار إلى قصده في الدنيا، استدللنا بالطريق الذي أشرنا إليه على أنّه جلّ وعزّ فعله للتصديق.

---

(١) م: وضعناه.

وأمّا ما ذكره أخيراً، فالجوابُ عنه أن نقول: امتناع الملك من قتل المدّعي عليه الرسالة ورميه بالسلاح ومنعه من القول، إنّما يكون تصديقاً له من حيث أنّه خارق لعادته، فيكون داخلاً فيما ذكرناه. وذلك لأنّ الملوك في الشاهد عادتهم جارية بإهلاك المفتري المتقوّل عليهم، سيما إذا كان بمرئى ومسمع، منهم، فإذا التمس المدّعي من الملك شيئاً ممّا وصفناه ولم يفعل الملك به ذلك كان ذلك تصديقاً له، لأنّه خارق لعادته، وليس كذلك في حقّه تعالى لأنّه حليم لايعجل بالعقوبة ولم تجر عادته بتعجيل عقوبة المفتري المتقوّل عليه، بل عادته جارية بالإغضاء عن المسيئين والعفو عن المذنبين. فإذا التمس المتنبّي من الله تعالى العذاب ولم يفعل به، كان بمنزلة الأمور المعتادة، فلا يكون تصديقاً له.

فإن قيل: لم اقتصرتم في حدّ المعجز على مايكون من فعله تعالى؟ وهلاّ زدتم فيه: «أو يكون جارياً مجرىٰ فعله جلّ وعزّ»، على ما أعتبره الشيوخ؟ فانّهم أعتبروا ذلك وبيّنوه بأن قالوا: لو كان طفر البحر ونقل الجبال والكلامُ الخارقُ للعادة بفصاحته من فعل مدّعي النبوّة لدلّ على صدقه، كدلالته لوكان من قبله تعالىٰ.

قلنا: الخارقُ للعادة ينبغي أن يكون من قِبَل الله تعالى الذي ثبت حكمته وأنّه لايصدّق الكذّابَ، حتىٰ يدلّ علىٰ صدق المدّعي. فأمّا مايكون من قِبَل المدّعي فانّه لايدلّ على صدقه، إذ تصديق المدّعي نفسه لايكونُ دليلَ صدقه، وكذا مايكون من قِبَل غيره ممّن يجوز عليه تصديق الكذّاب لايدّل على صدقه.

أمّا ما أشار إليه السائل من طفر المدّعي البحر ونقله الجبال[1] وإتيانه بالكلام الخارق للعادة بفصاحته، فالدالّ في تلك الصورة على صدق المدّعي إنّما هو تخصيص الله تعالى إيّاه بالقُدرَ التي تمكّن بها من طفر البحر ونقل الجبل،

(١) م: الجبل.

وتخصيصه تعالى له بالعلوم التي تمكّن بها من مثل تلك الفصاحة وتلك القدر والعلوم من قبل الله تعالى سبحانه، فسلم ماذكرناه في حدّ المعجز من الطعن.

فإن قيل: تلك القُدَرُ والعلومُ بأعيانها أو ماهو من قِبَلها وجنسها كانت مخلوقة ممن قبل في ذلك المدّعي، فلا تكون واقعة عقيبَ دعواه، فلا يكون تصديقاً له.

قلنا: ليس الامر على ماقدره[١] السائل، بل لابدّ في تلك القدر والعلوم ان تكون واقعة عقيب دعواه، لأنّها خارقة للعادة، ولا يجوز أن يخرق الله تعالى العادة في زمان التكليف لا للتصديق. وذلك لأنه لوفعل ذلك لا للتصديق لقدح في دلالة التصديق، ويجب عليه تعالى في حكمته حراسة دلالة التصديق.

فإن قيل: قد أدخلتم في المعجزات مايدخل جنسه تحت مقدور العباد إذا تعذّر عليهم الإتيانُ بمثله في المقدار والوجه الذي اختصّ به كطفر البحر ونقل الجبال والكلام الخارق للعادة بفصاحته، فلم لايجوزُ فيما يجري هذا المجرى أن يكون من فعل بعض الملائكة أو بعض الجنّ. ولايمكن الاعتصامُ من ذلك بأن يقال: وجود الملائكة والجنّ إنّما يعلم سمعاً وذلك لأنّ وجود القبيلين وإن علم سمعاً، فتجويزُ وجودهما في العقل، وكذا في العقل جوازُ أن يكون الله تعالى قد أجرى العادة فيهم، بخلق القدر الزائدة والعلوم الزائدة لهم، وإن يتأتى منهم بسبب ذلك مالايتأتى منّا، فإذا كان كذلك فكيف يمكن الاستدلال بما يدخل جنسه تحت مقدور العباد على صدق المدّعي؟

قلنا: قد أُجيب عن ذلك بأجوبة، منها: إن قيل: إنّ هذا يكون استفساداً ويجبُ على القديم تعالى أن يمنعَ من الاستفساد، إلاّ أنّ هذا الجواب ليس بصحيح. وذلك لأنّ الذي يجبُ على القديم تعالى هو أن لايفعل الاستفساد،

---

(١) م: قاله.

فأمّا أن يمنع من الاستفساد جبراً فلا، ولهذا لم يمنع كثيراً من المنحرفين والمشعبذين وأصحاب الشبهات، كماني والحلاّج وزردشت، من إيراد الشبهات التي ضلّ بها خلق كثير.

فإذا قيل: دعاء هؤلاء المبطلين ليس بمفسدة من حيث انّ القديم تعالى علم من حال من ضلّ بدعائهم أنّه كان يضلّ مع فقد دعائهم.

أمكن أن يقال مثل ذلك فيما يفعله الجنّي بأن يقال: بم تنكرون علىٰ من يقول كذلك علم تعالى أنّ كلّ من يضلّ بفعل الجنّي من طفر البحر ونقل الجبل أنّه كان يضلّ، وإن لم يفعل الجنّي مافعل.

وكذلك إن قيل: إنّ دعاء هٰؤلاء المبطلين ليس بمفسدة، بل هو معدودٌ في باب التمكين من حيث أنّ المكلّفين كانوا معترضين[1] لثواب زائد مع دعائهم على ماكانوا معرضين له مع فقد دعائهم فلا يكون مفسدة من حيث انّ المفسدة هي مايقع عنده الفساد، ولولاه لماوقع ولايكون تمكيناً ولاله حظّ في التمكين.

أمكن أن يقال مثل ذلك فيما يفعله الجنّيّ حذوَ النعل بالنعل.

وقد قيل في الجواب عن ذلك: إنّ ما لايدخل جنسه تحت مقدور العباد إنما كان معجزاً دالاً على صدق المدّعي لكونه خارقاً للعادة من حيث انّه لوكان معتاداً لم يدلّ على صدق المدّعي، ومهما كان خارقاً للعادة قائم فيما يدخل جنسه تحت مقدور العباد. فيجبُ أن يكون معجزاً دالاً على صدق المدّعي، لكونه خارقاً للعادة. وكونُه خارقاً للعادة قائم فيما يدخل جنسه تحت مقدور العباد، فيجبُ أنْ يكون معجزاً دالاً على صدق المدّعي من فعل أي فاعل كان. إلاّ أنّ هذا الجواب ليس بصحيح وذلك لأنّ كونه خارقاً للعادة لايكفي في هذا الباب، حتّىٰ يعلم أنّه من فعل من لايجوزُ عليه تصديق الكذّاب، وإلاّ لم يدلّ على صدق المدّعي.

(١) م: معرضين.

وقد قيل في الجواب عن ذلك: إنّ هذا لوقدح في كون مايدخل جنسه تحت مقدور العباد معجزاً لقدح أيضاً في كون مالايدخل جنسه تحت مقدور العباد معجزاً وذلك لأنّ سؤال الجنّ يرد عليهما جميعاً ، بأن يقال: جوّزوا أن يكون الله تعالى أجرى العادة فيما بين الجنّ بأنّهم مهما قربوا جسماً من الميّت أحياه الله تعالى، ومهما قرّبوا جسماً آخر من الأكمه والأبرص أبرأهما الله تعالى، ومهما قرّبوا جسماً آخر مخصوصاً من العصا صارت حيّةً كما أنّه تعالى أجرى العادة فيما بيننا بأنّ حجرَ المغناطيس مهماقرب من الحديد انجذبَ إليه بجذبه تعالى الحديدَ نحوَ المغناطيس. فعلىٰ هذا يجبُ أن لانثق بشيءٍ من المعجزات وأن لايمكننا الاستدلالُ بشيءٍ من الأشياء على صدق الأنبياء ،سواءٌ دخل جنسهُ تحت مقدور العباد أولم يدخل.

ويمكنُ الاعتراضُ على هذا الجواب بأن يقال: هَب أنّ الله تعالى أجرى العادة فيما بين الجنّ بأنّهم مهما قربوا جسماً مخصوصاً من الميّت أحياه. وكذا القولُ في أشباهه مما ذكره السائل وعدّه. إلّا أنّا إنّما نجوّز ذلك بحيث لانطّلعُ نحن عليه ولانشاهده، لأنّا لم نرقطّ شيئاً من ذلك. فإذا فعل تعالى شيئاً من ذلك بحضرتنا وبحيث نطّلع نحن عليه، كان ذلك خارقاً لعادتنا ولم يكن جارياً على مقتضىٰ عادة الجنّ أيضاً، فيكون جارياً مجرىٰ تصديق الكذّاب إن كان المدّعي كاذباً والله تعالى لايصدّق الكذّاب فنعلم بظهور مثل ذلك على المدّعي صدقه وليس كذلك نقل الجبل و طفر البحر وإلقاء الكلام الخارق للعادة بفصاحته، لأنّ نفس هذه الأشياء تكون خارقة للعادة فإذا جوّزنا أن يكون من فعل الجنّ والجنّي يجوزعليه تصديق الكذّاب لم يمكن الاستدلال بشيءٍ من ذلك علىٰ صدق المدّعي. فتبيّن بماذكرناه أن سؤال الجنّ يقدحُ فيما يدخل جنسُه تحتَ مقدور العباد ولايقدحُ فيما لايدخل جنسُه تحت مقدور العباد.

فإن قيل: مضمونُ ماذكرتموه في هذا الاعتراض أنّ الله تعالى لا يحيي

الميّتُ عند تقريب الجنّي الجسمَ المخصوصَ منه إذا كان المدّعي كاذباً، فكيف تقولون ذلك؟ ولولم يحيي الله الميّت عند تقريب الجنّي الجسمَ المخصوصَ منه لكان ذلك خارقاً لعادة الجنّ على مافرضناه، ومن **الجائز،** أن يدّعي مدّع فيما بينهم النبوة ويجعل دلالة صدقه على أن لايحيي الله تعالى الميّتَ عند تقريب ذلك الجسم منه فيكون ذلك تصديقاً للكذّاب **الجنّي ،وإن** أحياه كان تصديقاً للكذّاب الإنسيّ، فيصير الأمر في طرفي نقيض، أعني إن أحياه كان تصديقاً للكذّاب الانسيّ، وإن لم يحيه كان تصديقاً للكذّاب الجنّي، فلا يمكن التفصّي من لزوم هذا إلا بأن يقال إنّ هذا يكون استفساداً ويجب عليه تعالى أن يمنع من الاستفساد، وإذا لم يمكن التفصي من لزوم ماذكره السائل إلّا بهذا، فاقنعوا بمثله في الجواب في أصل المسألة وقولوا إنّه تعالى يمنع الجنّي من نقل الجبل وما أشبهه عند دعوى الكاذب.

قلنا: قد سبق ماهو جوابٌ عن هذه الزيادة عند التأمّل. وذلك لأنّا إنّما جوّزنا أن يكون الله تعالى أجرى العادة فيما بين الجنّ بإحياء الميّت عند تقريب ذلك الجسم منه، بحيث لانطّلع عليه، فأمّا إذا كان بحضرتنا فلم تجرعادتهم به، لأنّا لم نرذلك قط، فإذا كان كذلك **فيجب** على الله تعالى أن لايحيي الميّت إن كان المدّعي كاذباً، وذلك **لايكون** خرقاً لعادة الجن.

وقد قيل في الجواب عن ذلك: إنّ نقل الجبل لايجوزُ أن يكون من فعل الجنّي ولا من فعل الملك، لأنّ القادر بالقدرة يحتاج في مثل ذلك الفعل إلى **قُدَر كثيرة،والقدرة** الكثيرة تحتاج إلى بنى كثيرة. ومن كان كثيرَ البنىٰ عظيمَ الأجزاء لابدّ أن يكون كثيفاً، وإذا كان كثيفاً شاهدنا فإذا رأينا المدّعي للنبوّة نَقَلَ الجبَلَ بحيث لانشاهد جسماً كثيفاً يعينه على ذلك، علمنا أنه ليس من فعل غيره من القادرين بالقدرة لاجنّي ولا ملك، فيمكننا الاستدلالُ به على صدقه.

وقد اعترض هذا الجواب بأن قيل: القُدَرُ الكثيرةُ إنّما تحتاج إلى زيادة صلابة، واللطافة لا تمنع من الصلابة وذلك لأنّ اللطيف ربما كان صلباً، ألا ترىٰ أن الريح قد تتصلّب بحيث تقلع الأشجار من أُصولها والجدران من أساسها، ومع ذلك لا تخرج من كونها لطيفة.

والجواب الصحيح عن ذلك بأن يقال: مالم يثبت بالمعجز الذي لايدخل جنسه أو وقوعه على الوجه المخصوص تحت مقدور العباد صدقُ مدّع لايمكننا الاستدلالُ بما يدخل جنسه تحت مقدور العباد وطريق ذلك أنّه إذا ثبت بما لايدخل جنسه أو وقوعه على الوجه المخصوص تحت مقدور العباد صدق مدّع وأخبر ذلك الصادق أنّ أحوال القادرين بالقُدَر متساوية متقاربة في مقادير مايقدرون عليه وأنّ مالا يقدر عليه البشر من طفر البحر ونقل الجبل لايقدر عليه الجنّ ولا الملك، ثمّ بعد ذلك جاء مدّعي وجعل دلالة صدقه مايدخل جنسه تحت مقدور العباد، أمكن الاستدلال به.

فإن قيل: ماتقولون في الأبنية التي بنيت ولم يؤت بمثلها كالهرمين وأيوان كِسرىٰ ومنارة الاسكندرية والمرآة التي نصب عليها، فانّه يقال كان يظهر فيها الجيشُ الذي يخرج من قسطنطنية، والمرآة الحرّاقة التي نصبت فانّها كانت تحرق مايكون منها على مائة فرسخ، والقمر الذي أطلعه المقنّع، وماتقولون في الطلسمات؟ أتقولون بأنّ هذه الأشياء معجزات أم لا؟

قلنا: أمّا الأبنية التي ذكرت فليست هي معجزات. وإنّما لم يؤت بمثلها، لأنّ مثلَها يحتاجُ إلى إنفاق أموال كثيرة، وملوكُ زماننا لا تسمحُ نفوسُهُم إنفاقَ مثل تلك الأموالُ وغيرُ ممتنع أن تكون تلك الأبنية إنّما تمت بمدّة طويلة وبمرور الأيّام وتصرّم الأعمار، وملوكُ زماننا لايرغبون في أن يبتدئوا ببناء لايتمّ في زمانهم وإنما يتمّ لمن يجيئ بعدهم فلهذا لايتفق في زماننا هذا مثلُ تلك الأبنية. وهذا هو الجوابُ عمّا ذكر في منارة الاسكندريّة. ويقال إنّ عضدَ

الدولة عملَ في فند فنّاخسرو مالعلّه أعجبُ من منارة الاسكندرية.

وأمّا المرآة التي ذكر أنّها كانت منصوبة عليها فمن الخرافات التي تحكي العجائز بها في الليل.

وأمّا الحراقة المشار إليها في السؤال، فانّها إن صحّت فلاشكّ في أنّها كانت معمولة بضرب من الهندسة، فمن علم أو تعلّم مثلَ تلك الهندسة أمكنه أن يعمَل مثلَها. وذلك لأنّ تلك الحرّاقة لايمتنع أن تكون كبيرة عظيمة الكبر مقعّرة شديدة التقعير وكان يجتمع فيها من الشعاع ما إذا انعكس عنها أحرق ماكان منها على بُعد فمن علم ذلك المقدار وتلك الهندسة أمكن أن ينصب مثل تلك الحراقة.

وأمّا ما أطلعه المقنّعُ ممّا كان يُشبّهُ القمر، فانّه ليس أيضاً أمراً خارقاً للعادة وإنّما هو إخراج عين من العيون التي تنبع في الجبال في ذلك الموضع متى كانت الشمسُ في برج الثور أو الجوزاء سامتت تلك العينَ وانعكس منها الشعاعُ إلى الجوّ، وفي الجوّ هناك أبخرة كثيرة متراكمة متكاثفة فيؤكّد الشعاع المنعكس من العين فيها فيتراءى إلى الناس هيئة القمر، ولهذا لمّا طمّت تلك العين فسد ما عمله المقنّع، فكلٌّ من اطّلع على ذلك وراقب الوقت واتعب الفكر وأنفق المال فيه، أمكنه أن يعمل مثل ما عمله المقنّع. غير أن الناسَ يرغبون عن إنفاق الأموال وإتعاب الفكر فيما يجري هذا المجرى، سيّما وإن ثمّ لهم ذلك الأمر نسبوا إلى الشعبذة.

وأمّا الطلسمات فهي عند المحققين من المتكلّمين معجزات باقيات للأنبيا الماضين، ولهذا لمّا ختمت النبوّة بنبيّنا محمد صلى الله عليه وآله، لم يظهر طلسمٌ متجدّدٌ.

فإن قيل: قد جدّدتم المعجز بالخارق للعادة مع ما ضممتم وأضفتم إليه، فما العادة وما الخارق للعادة؟

قلنا: لفظُ العادة مشتقٌ من العود، فإنّما يطلق على مايفعله الفاعل ويستمرّ عليه بالعود إلى مثله. كما يقال: عادة زيد الخروج من داره بكرةً إذا استمرّ ذلك منه، ولايقال: عادته ذلك، لواتفق ذلك منه مرّةً أو مرّتين. هذا هو حقيقة العادة. ولاحاجة إلى أن يقال هو إحداث أمر عند أمر آخر بحيث لايحدث من دون ذلك الأمر مع صحّة حدوث ذلك الأمر من غير حدوثه على مااعتبره أبورشيد في حدوده. ومثله نزول المطر عند تراكم السحاب، فانّه إنّما ينزل المطر عند ظهور السحاب، **وقديتراكم السحاب ولا ينزل المطر.**

وإنّما قلت لاحاجة إلى اعتبار مااعتبره من حيث انّه كما يقال في ما هذا سبيله انّه عادة وإن الله تعالى أجرى العادة به، كذلك يقال فيما لايكون كذلك الا ترىٰ أنّ المسلمين يقولون: إنّ طلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب بالعادة وإنّ الله تعالى أجرى العادة بذلك. وكذا يقال: عادته تعالى الإكرام والإنعام والإحسان إلى الخلق وليس شئ من ذلك حدوث شئ عند شئ. وفي الشاهد: كما يقال: عادة زيد أن يضيف عمرواً كلّما دخل داره، كذا يقال: عادته الجلوس في المسجد والصلاة فيه، وليس هذا شيئاً يفعله عند شئ آخر. وكما يطلق لفظ العادة فيما ذكرناه فكذلك إذا استمرّ وقوع فعل على وجه مخصوص من الفاعل وأن لايفعله على وجه آخر، يقال في نفي فعله على الوجه الآخر: إنّه عادته، كما يقال: عادة فلان جارية بأن لايصلّي الفرضَ في البيت، وكما يقال: عادته تعالى جارية بأن لايُنزِلَ المطرَ من دون ظهور السحاب وأن لايخلق الانسان من غير ذكر و أُنثىٰ فيطلق لفظُ العادة على هذا النفي، لمشاركته لذلك الإثبات في الاستمرار.

وإنما اعتبرنا استمرار وقوع الفعل على وجه مخصوص من الفاعل في تسمية نفي وقوعه على وجه آخر عادةً، من حيث انّه لولم يفعل ذلك الفعلَ على وجه من الوجوه أصلاً والبتة لم يسمّ ذلك النفيّ عادة. **ألا ترى أنّه لايقال في نفي** خلقه تعالى

العالَمَ في تقدير الأوقات التي لايخلقه فيه عادة، ولايقال: إنّ عادته تعالى جرت بأن لا يخلق العالم في تقدير تلك الأوقات، لمّا لم يكن ذلك النفيُ علىٰ ماذكرناه. وعلى هذا لايقال في ابتداء خلق العالم: إنّه خرقُ عادة، وكذا لايقال في ابتداء خلق آدم عليه السلام لامن ذكرو أُنثىٰ بل من طين: إنّه خرقُ عادة، لمّا لم يكن قبل ذلك عادة جارية، لاراجعة إلى الإثبات ولاراجعة إلى النفي.

إذا تقرّر هذا فخرق العادة الراجعة إلى الإثبات هو بأن لايفعل أصلاً ماجرت عادته بفعله، كأن يجري الوطي بين الذكور والإناث من أهل بلدة كبيرة، مثل بغداد، فلاتحبل امرأة منهم ولايخلق تعالى ولداً أصلاً والبتة من دون مرض وآفة، وكأن لا يخلق في العرب العلومَ بالفصاحة التي جرت عادته تعالى بخلقها فيهم بعد التحدّي على مايذهب إليه أصحاب الصرفة.

وخرقُ العادة الراجعة إلى النفي هو بأن يفعلَ الفعلَ على الوجه الذي جرت عادته بأنّه لايفعله على ذلك الوجه، كأن يخلق ولداً ابتداءً لامن ذكروانثىٰ، ويُنزِل مطراً من دون سحاب، ويقلبَ الفصاحيّة، وكأكثر المعجزات للأنبياء عليهم السلام.

فإن قيل: قد ذكرتم أنّ ابتداء خلق آدم عليه السلام لامن ذكروانثى، بل من حمأ مسنون لم يكن خرق عادة، لأنّه لم يتقدّم خلقه عادة في خلق الإنسان جاريةٌ حتّى يجعل خلقه عليه السلام تعالى كذلك خارقاً لتلك العادة، فما تقولون في خلق نسله بعد ذلك من ماء مهين؟ هل يكون خرق عادة؟

قلنا: لانقول ذلك، لأنّه لم يخلق تبارك وتعالى من غير ذكرو أُنثىٰ إلّا آدم وحوّاء، وإذا كان كذلك لم يكن ثمّ عادةٌ جارية مستمرة حتّىٰ يقال فيما خالفه إنّه خرقٌ لتلك العادة. ولو أنّه تعالى خلق مدّة ناساً لامن ذكروانثى، ثمّ خلق بعد ذلك الناس من النطفة، لكان ذلك خرقاً للعادة.

فإن قيل: هل يجوزُ فيما هو خارق عادة أن يستمر؟، فيصير عادةً بعد أن

كان ناقضاً للعادة.

قيل: لايجوز ذلك. وقد اختلف أبوهاشم وأبوعبدالله فيما انخرقت العادة فيه إذا صارت عادةً مستمرةً أنّه هل يقدح في كون الفعل الأوّل دلالة؟ فقال أبوهاشم: إنّ ماكان خرقاً للعادة لوصارت عادةً لخرج الأوّل من كونه دلالةً وقال أبو عبدالله: إنّ ذلك لايخرج الأوّل من كونه دلالةً **ولكن كثرته واستمراره** حتّى يصير عادةً بعد كونه خارقاً للعادة ينفر عن النظر فيه. والصحيح ماقاله أبو عبدالله، لأنّ استمرار ذلك لايخرج **الاوّل من** أن يكون ناقضاً للعادة، فيبقى دلالة إذا حصل فيه الشروط التي معها يدلّ.

فإنّ قيل: ألستم قد جوّزتم في المعجزات أن تكون باقية؟ وجوّز بعضُكم في المغناطيس أن يكون معجزاً لنبيّ، قد بقي على ماكان عليه من قبل، وكذلك قلتم في الطلسمات إنّها معجزات باقية للأنبياء عليهم السلام فما الفرقُ بين ذلك وبين ماأنكرتموه؟ حتّى قال أبوهاشم: إنّ استمرار ذلك يخرج الأوّلَ من كونه دالاً، وقال أبوعبدالله: لايخرجه من كونه دالاً ولكنّه ينفر عن النظر فيه؟

قلنا: المعجز إذا كان باقياً كالطلسمات، لاشكّ في انّه لايُشبه ماأنكرناه من صيرورة ماكان خارقاً للعادة معتاداً. وإذا كان حادثاً، وكان حادثُه كباقيه، كما نجوّزه في حجر المغناطيس، وكما نقوله في القرآن، فانّه أيضاً يُفارقُ مامنعنا منه، إذ استمرارُ إحياء الميت لواستمرّ حتّى يصير عادةً بعد أن كان خارقَ عادة ليس شيئاً باقياً ولا هو في حكم الباقي. وكذا القول في قلب العصا حيّةً وفلق البحر وإبراء الأكمه والأبرص لواستمرّ وصار **معتاداً، إذ** لواستمرّ شيئ من ذلك وصار معتاداً لم يكن ذلك شيئاً باقياً ولا في حكم الباقي. ولا بدّ من أن ينفر عن النظر فيما حصل أوّلاً عند دعوى المدّعي ففارق ذلك ماجوّزناه في بقاء المعجزات، لأنّ **جميع ذلك** لايخرج من أن يكون إمّا باقياً أو يكون في حكم الباقي وإن كان حادثاً.

القول في جواز ظهور المعجز على غير النبيّ من الائمة والصالحين إرهاصاً لنبوّة من سيبعث وجواز ظهور الخارق للعادة على الكذّاب لامطابقاً لدعواه بل على العكس

ذهب أبوعلي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنّ ظهورَ المعجز على غيرالنبيّ، كائناً من كان غيرُ جائز وكذا لم يجوّزوا ظهوره على من سيبعث على سبيل الإرهاص لنبوّته، ولم يجوّزوا أيضاً ظهورَ الخارق للعادة على الكذّاب. وإن لم يطابق دعواه، بل كان على العكس.

وحكى الشيخ أبوالحسين البصريّ عن ابن الأخشاذ تجويز ظهور المعجز على الصالح، غير أنّه قال: السمعُ منعَ منه.

وذكر أبوالحسين في الرسالة التي أملاها في هذه المسألة جوازَ ظهور المعجز على الصالحين، وبيّن أنّ السمع لم يمنع منه وهذا هو مذهبُ الصوفيّة والأشعريّة وأصحاب الظاهر، غير أنّهم لايسمّون مايظهر عليهم معجزاً، بل يسمّونه كرامةً.

والصحيح الذي نحن نذهب إليه هو جوازُ ظهور المعجزات على غير الأنبياء من الأئمة والصلحاء الذين لهم منزلة وجاه عندالله تعالى.

والذي يدلّ على صحة ماذهبنا إليه هو أنّ المعجز يجري مجرى التصديق بالقول على ما بيناه، فمدلوله مدلول التصديق بالقول، ولاشبهة في أنّ مدلولَ التصديق بالقول مهما صدر ممّن لايجوز عليه تصديق الكذّاب إنّما هو صدقُ المدّعي الذي صدق بالقول. فكذلك مدلول المعجز انما هو صدق المدّعي الذي

طابق دعواه و وافقها، وإنّما دلّ على نبوّة النبيّ من حيث أنّه دلّ على صدقه في دعواه، وكان دعواه النبوّة فتضمّن صدقه في دعواه نبوّته وله مدلول آخر. وهو أنّ من يظهر[١] عليه ذو جاه وقدر عندالله تعالى فحينئا حصل مدلولاه جاز قيامه وظهوره كما أنّ كل من صدق فيما يدّعيه ويقوله جاز وحسن أن يصدق بالقول.

إذا تقرّر هذا وثبت فلاشكّ في أنّ الأئمة عليهم السلام قد حصل فيهم مدلولا المعجز، وهما الصدقُ في الدعوىٰ والقول وثبوتُ المنزلة عندالله تعالى وكذا القول في غيرهم من الأولياء الصالحين، اذهم أيضاً صادقون في دعواهم التميّز بالصلاح حالاً أومقالاً ولهم درجة ومنزلة عندالله تعالى، فيجبُ جواز ظهور المعجز عليهم، إذ ليس في ذلك إلّا إقامة الدليل في الموضع الذي قام وثبت فيه مدلوله. وذلك جائز بالاتفاق إذا لم يمنع منه مانع، وسيتّضح أنّه لامانع يمنع من ظهور المعجز على غيرالأنبياء إذا أجبنا عن شبهات الخصوم، وبيّنا أنّ شيئاً ممّا تمسّكوا به لايمنع ممّا جوزناه.

فإن قيل: أرأيتم لوكان ظهورُه على بعض الصالحين مفسدة؟ أكان يجوز ظهوره عليه؟

قلنا: لا وإنّما يجوز ظهوره عليه بشرط أن لايكون فيه وجهُ قبح من كونه مفسدة أو غيره من وجوه القبح، ومقصودنا بيان أنّ مايعدّه الخصم مانعاً من ذلك لايمنعُ.

فإن قيل: لم لايجوز أن يقال: مدلول المعجز إنما هو النبوّة: فلايجوز إظهاره على غيرالنبيّ ولايحسن، لأنّه يكونُ إقامة الدليل في الموضع الذي لم يحصل فيه مدلولُه، فيجري مجرى الإخبار عن كون زيد في الدار مع أنّه ليس فيها، واعتقاد أنّه فيها وليس هو فيها.

---

(١) م: ظهر.

قلنا: قدسبق ماهو جوابٌ عن هذا السؤال، وهو أنّ المعجز إنما يدلّ بطريق المطابقة على صدق الدعوىٰ التي بطابقها. فأمّا دلالتُها علىٰ النبوّة فانّماهي بطريق التضمّن وبيانه ما ذكرناه، من أنه يدلّ على صدق المدّعي للنبوّة في دعواه. ولمّا كان دعواه النبوّة تضمّن صدقه في تلك الدعوى نبوّته، فكان دلالته على النبوة بالتضمّن لا بالمطابقة، وإنّما دلالته بطريق المطابقة على صدق الدعوىٰ التي تطابقها.

فثبت وتقرّر بما ذكرناه جوازُ ظهور المعجز على غيرالأنبياء ممّا ذكرناهم فأمّا تسميته بأنّه معجز فصحيحة أيضاً، إذ معنى المعجز ثابت فيه ولم يرد سمع بالمنع منه، فيجب أن تكون صحيحة، فمن لم يرد تسميته بأنّه معجز فذلك إليه فقل لا تسمّه بذلك، إذ لا طائل في المشاحّة في العبارات مع سلامه المعاني.

وقد تعلّق المانعون من ذلك بوجوه:

منها: أن قالوا: لوجاز ظهوره على الصالح، لجاز ظهوره على كلّ صالح فيكثر حتّى يخرج من كونه خارقاً للعادة.

والجوابُ عنه أن نقول: نحن إنما نجوّز ظهوره عليه بشرط أن لايكثر، كما نجوّز ظهوره بالاتفاق على نبيّ بعد نبيّ بهذا الشرط.

ومنها: أنّ ظهوره على غيرالنبيّ ينفّرعن النبيّ، لأنّ المعجز هو الذي يجرّهم به إلى طاعته، فمتىٰ ظهر على من لا تجب طاعته، هان موقعُه الا ترىٰ أنّ الرئيس لوقام لكلّ داخل عليه من وضيع وشريف، لهان موقعُ قيامه عند الناس.

والجواب عن ذلك أن نقول: لايهون موقعُه بظهور المعجز على الصالح، كما لايهون بظهوره على نبيّ اخر.

فإن قالوا: النبيّ الآخر مشارك للاوّل، في وجوب الطاعة له، وليس كذلك الصالح.

قلنا: الصالح أيضاً تجب طاعته، لأنّه يدعو إلى دين النبيّ وشرعه ويقوّي

أمره. ففي ظهوره عليه تعظيم النبيّ وتقوية لدينه، فلا يهون موقعُ المعجز بظهوره عليه. وليس كذلك قيام الرئيس لكلّ أحد، لأنّ قيامَه إذا عمّ يكون لمن لايستحقّ الإكرام كما يكون لمن يستحقّه، فلذلك يهون موقعُه.

فإن قالوا: النبيُّ يدّعي تميّزاً من غيره، وأقوىٰ مايختص ويتميّز به إنما هوالمعجز وبه يفضل على غيره، فمتىٰ ظهر على من ليس بنبيّ هان موقعه.

قلنا لهم: هذا يلزم فيه مثله إذا ظهر على نبيّ آخر، ولسنا نسلّم أن أقوىٰ مايتميّز به إنّما هو المعجز، بل إنّما الأقوىٰ فيما يتميّز به هو اختصاصُه بالرسالة وأداء الوحي ومخاطبة الملائكة ومثل هذه الخصائص لا يحصل للصالح. وإنما يهون موقعه لوظهر على أعدائه، فأمّا على أوليائه ومن يدعو إلى دينه فلايهون به موقعُه.

فإن قالوا: أليس لولم يظهر على غيرالنبيّ لكان موقعه أعظم؟

قلنا لهم: ولولم يظهر إلّا على نبيّ واحد لكان أعظم موقعاً.

فإن قلتم: بظهوره على نبيّ آخر لايهون موقعُه.

قلنا لكم: وكذا لايهون موقعه بظهوره على الصالح الداعي إلى دين النبيّ.

ومنها: أنّ المعجز يدلّ بطريق الإبانة على النبوّة، وما يدلّ بطريق الإبانة فانّه يدلّ في جميع المواضع على أمر واحد. قالوا: وإنّما قلنا أنّه يدلّ بطريق الإبانة على النبوّة، لأنّ النبيّ يدّعي تميّزاً ومباينةً من سائرالناس، والمعجز يدلّ على ذلك التميّز وتلك المباينة، فلايخلو من أن يدلّ على تميّزه بكونه صادقاً أو كونه صالحاً أو كونه نبيّاً لا يجوز أن يدلّ على تميّزه بالصدق والصلاح. لأنّه لوكان كذلك، لوجب أن يدلّ على نفي الصدق والصلاح عن غيره، ومعلومٌ خلافُ ذلك. فثبت أنّه يدلّ على تميّزه بالنبوّة، فوجب أن يدلّ في كلّ موضع على النبوّة يبيّن ماذكرناه أنّ صحّة الفعل المحكم، كما دلّت بطريقة الإبانة على كون فاعله عالماً، بمعنى أنّها دلّ على تميّزه بكونه عالماً ممّن ليس بعالم،دلت في

سائر المواضع على أنّ المحكم للفعل عالم.

والأصل في الجواب عن ذلك أن نقول: النبيّ إنّما بان وتميّز عن غيره بالنبوّة لا بالمعجز. فإذا ادّعى النبوّة والبينونة والتميز بها وظهر عليه المعجز مطابقاً لدعواه، فالمعجزُ إنما دلّ على صدقه في دعواه هذه وكشف عن ثبوت نبوته وتميّزه وبينونته بها بالتضمّن، ولم يكسب له هذا التميّز والبينونة، فليست النبوّة والبينونة بها أمراً موجباً عن المعجز، حتى لا يلزم ثبوتها في كلّ موضع ثبت المعجز.

فإن قيل: المعجز وإن لم يوجب النبوّة والبينونة بها، أليس هو دليل النبوّة، والدليل أيضاً يجب اطرادُه وحصولُ مدلوله أينما ثبت، وإلّا انتقص كونه دليلاً؟

قلنا: قد ذكرنا أنّ مدلوله إنما هو صدق الدعوى التي يطابقها، وأنّه إنما دلّ على النبوّة والتميّز بها من حيث دلّ على صدق النبيّ فيما ادّعاه وكان دعوى النبيّ النبوّة والبينونة بها، فتضمّن صدقه في تلك الدعوى نبوّته و بينونته، لا أنّه كان دليلاً على النبوّة والبينونة بها من دون دلالته على الصدق، حتّى يجب أن يدلّ عليها في كلّ موضع.

فإن قيل: فعلى مايقولون يجب أن لا يظهر معجزاً، لا تصديقاً لدعوى،، وأنتم تجيزون ظهوره على الائمّة والصالحين وإن لم يكن ثمّ دعوى؟

قلنا: المعجز إنّما يكونُ دليلَ الصدق إذا كان هناك دعوى يطابقها المعجز. فأمّا إذا لم تصادف دعوى، فانّما يدلّ على وجاهة من ظهر عليه وكرامته ومنزلته عندالله تعالى.

و بعد، فانّ الدعوى كما يكون بالمقال فقد يكون بالحال. فمن ظهر عليه آثارُ الصالح و باين الظلمة والخونة والفسّاق واشتهر بذلك وإن لم يدّع الصدق والصلاح قولاً، فانّه يدّعي هذه المنزلة والمباينة حالاً، أي حاله وطريقته ومعاملته تضمّن معنى هذه الدعوى، فيمكنُ أن يقال: المعجز يدلّ على صدقه في دعواه حالاً.

ثمّ يقال لهم: ما تعنون بقولكم: المعجز يدلّ على النبوّة بطريق الابانة؟ أتعنون به أنّه يدلّ على صدق المدّعي للنبوّة وتميّزه بكونه صادقاً في تلك الدعوى من اُمّته ومن المتنبّي الكاذب في دعواه النبوّة، ولايدلّ على حال غيره، لاعلى صدقه ولا على كذبه؟ أم تعنون به أنّه كما يدلّ على صدق المدّعي للنبوّة فانه يدلّ على أنّ غيره ليس بصادق ممّن لم يظهر عليه معجز؟

إن عنيتم الأوّل فهو صحيح. ويجب على هذه العناية أن يدلّ المعجز في كلّ موضع ثبت مطابقاً لدعوى المدّعي للنبوّة على صدقه في دعواه النبوّة إيجاباً، لطرد الدلالة، ولا يدلّ على ما رمتم من أنه يدلّ على أنّ غيره ليس بصادق.

وإن عنيتم الثاني فهو غير مسلّم لم قلتم: إنّه كما يدلّ على صدق المدّعي للنبوّة فانّه يدلّ على نفي الصدق عن غيره ممّن لم يظهر عليه معجز؟ والدليل إنما يدلّ في الموضع الذي ثبت على ثبوت مدلوله وأنّه على مادلّ عليه ولايدلّ على نفي مدلوله في الموضع الذي لايثبت فيه ذلك الدليل، ولهذا لم يجب الانعكاس في الدليل. الا ترى أنّ صدور الفعل المحكم من الفاعل إنما يدلّ على صحّته منه وعلى انه عالم، ولايدلّ على انّ من لم يصدر منه الفعل المحكم لايصحّ منه الإحكام، وانّه ليس بعالم، وإنّما الذي يدلّ على أنه غير عالم تعذّرُ الإحكام عليه.

كذلك المعجز إنّما يدلّ على نبوّة المدّعي لها بطريق التضمّن على مابيّناه، ولا حظّ له في الدلالة على نفي النبوّة أو الصدق عن الغير، وإنّما الذي يدلّ على أنّ غيره من المدّعين للنبوّة أو غيرهم ليس بنبيّ عدم ظهور المعجز ومايقوم مقامه عليه من نصّ نبيّ لاظهور المعجز على النبي، ولهذا لم يدلّ ظهور المعجز على واحد من الأنبياء على أنّ غيره من الأنبياء ليس بنبيّ. فثبوتُ النبوّة في المدّعي لها مدلولُ ظهور المعجز عليه بالتضمّن كما سبق، ونفي النبوّة عن غيره مدلولُ عدم المعجز ومايقوم مقامه، فكيف يكون ماهو مدلول عدم المعجز هو

بعينه مدلول ظهور المعجز وثبوته.

أمّا قولهم: «إنّ المعجز لمّا دلّ على تميّز النبيّ عن غيره بالنبوّة وجب أن يدلّ على النبوّة في كلّ موضع كالفعل المحكم»، فغير مسلّم.

ثم قالوا: إنّ أحدهما كالآخر، مع أنّ الفرق بينهما ظاهر من حيث انّ دلالة الفعل المحكم إنّما هي بطريقة التصحيح، بمعنى انّه لولا ثبوت مصحّحه لما حصل ولما صحّ ولامجال للاختيار فيه، فلذلك وجب في كلّ موضع ثبت ثبوت مصحّحه من كونه عالماً. وليس كذلك المعجز، لأنّ دلالته إنّما هي بطريق الاختيار، بمعنى أنّه لولا صدقه فيه دعواه لما اختار الحكيم خرق عادته في أفعاله.

والإفصاحُ عن هذا الفرق أنّ الفعل المحكم يدلّ على **مالولاه لما صحّ، والمعجز** لايدلّ على مالولاه لما صحّ ولما أمكن، بل يدلّ على مالولاه لما اختاره الفاعل الحكيم إذا انكشف هذا الفرق فكما يجوز أن يختار الحكيم **-عزّوجلّ- إظهاره على** النبيّ، ليدلّ على صدقه في دعواه، فكذلك يجوز أن يختار إظهاره على صادق آخر وصالح ذي منزلة وقدر عنده، ليدلّ على صدق الصادق وصلاح الصالح **وكرامتهما** عليه ومنزلتهما عنده، وليدلّ[1] على ما يدعوان إليه من الأعمال الصالحة أو لمصلحة دينية تثبت فيه أو إرهاصاً لنبوته إن كان المعلوم أنّه تعالى سيبعثه.

وفيما ذكرناه وقرّرناه تحقيقُ الجواب عمّا قالوه- من أنّه لوجاز إظهاره على صالح أو صادق غير نبيّ لجاز إظهاره على كلّ صالح وصادق، حتّى لوصدق في قوله تغذّيت أو تعشّيت لجاز إظهار **المعجزعليه**- لأنّا إنما نجوّز إظهاره إذا تعلّق به غرض كبيراً ومصلحة دينيّة، ويجري ظهور المعجز مجرى كلامه تعالى الذي فيه

---

(١) م: وليعمل.

التصريح بالتصديق في أنّه يتعلّق باختياره، فيصحّ ويحسن أن يكرم به الصالح ويصدّق به الصادق إذا كان فيه مصلحة دينيّة وتعلّق به غرض معتدّ به في الحكمة، كما يصحّ ويحسن أن يصدّق به النبيّ في دعواه النبوّة، ولا يحسن إظهاره على كلّ صادق، كما لا يحسن أن يصدّق بالقول كلّ صادق.

ثمّ يقال لهم: ماتقولون؟ إذا فرضنا معرفتنا بخطابه تعالى، قبل معرفتنا بصدق المدّعي للنبوّة؟ وهذا فرض أمر ممكن، كما تحقّق في أوّل من خاطبه الله تعالى ثمّ تصديقه تعالى له بالقول بأن يخاطبنا ويقول: «عبدي هذا صادق فيما يدّعيه عليّ»، ألسنا نعلم بذلك صدقه في دعواه النبوّة ونعلم نبوّته، فلا بدّ لهم من الإقرار بهذا.

فنقول لهم: أفكان يقتضي ذلك أن يكون تصديقه ذلك له بالقول دالاً على نبوّته بطريق الإبانة، وأنّه لا يجوز أن يصدق بالقول غير النبيّ أنّ هذا العناد ظاهر، قال الله تعالى مُثنياً على مريم ـ عليها السلام ـ مع نفي النبوّة عنها بالإجماع: «ومَريمَ ابْنَةَ عِمرانَ الّتي أحصَنَت فرجَها فَنَفَخنا فيهِ مِن رُوحِنا وَصَدَّقت بِكلماتِ رَبِّها وكُتُبِه وكانتَ مِنَ القانِتينَ»[١] صدّقها الله تعالى في تصديقها، إذ أثنىٰ عليها بذلك التصديق فلوكانت كاذبة في تصديقها، لما أثنىٰ الله تعالى عليها بالتصديق.

فانكشف أنّه تعالى يصدّق بالقول غير النبيّ. وإذا جاز أن يصدّق تعالى بالقول عن النبيّ وهو الأصل في التصديق أعني التصديق بالقول، فلأن يجوز أن يصدّق غير النبيّ بالمعجز، مع انّهُ جار مجرى التصديق، أولىٰ وأحرىٰ. هذا على أنّه قد ظهر عليها كثير من المعجزات والأُمور الخارقة للعادة كحملها[٢] من غير ذكر، ورؤيتها جبرئيل ـ عليه السلام ـ على ماجاء به الأثر وورد في التفسير،

(١) التحريم: ١٢.

(٢) م: كحبلها.

وسماعها نداء الملائكة وبشارتها بعيسى عليه السلام، وكحصول الرزق عندها في كلّ وقت من عندالله من دون واسطة بشر.

ولا يمكن أن يقال: إنّ ذلك كان لأجل زكريا، وهو نبيّ. وذلك لأنّه لوكان ذلك لأجل زكريا لما قال لها: «أنّىٰ لَكِ هذا»[١] إذا النبيّ الذي يظهر عليه المعجز يكون أعلم بحاله من غيره، ولأنّه تعالى قال: «إنّ الله أصطفاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطفاكِ عَلىٰ نِساءِ الْعالَمينَ»[٢] وظاهر هذا الخطاب يقتضي تعظيمها وتشريفها دون غيرها.

فهذه الأُمور إن ظهرت على مريم عليهاالسلام إكراماً من الله تعالى لها ودلالة على عصمتها وطهارتها ممّا رمتها به اليهود وتصديقاً لادّعائها الطهارة حالاً أو مقالاً، كان فيها بطلان القول بأنّه لايجوز ظهورالمعجزعلى غير النبيّ وإن كان إرهاصاً لنبوّة ابنها عيسى -عليه السلام- كان فيها أيضاً بطلان القول بأنّه لايجوز إظهار المعجز إرهاصاً لنبوّة مَن سَيُبعَثُ.

ومن جيّد مايقال لهم: إنّه ان صحّ وسلم قولهم: إنّ المعجز دليل النبوّة صار قولهم بطريق الإبانة ضائعاً غير محتاج إليه، لأنّه إذا كان دليل النبوّة وجب ثبوت مدلوله أينما ثبت لوجوب الاطراد في الأدلّة كانت دلالتها بطريق الإبانة او بغير طريق الإبانة. وإذا كان كذلك وجب ثبوت النبوّة في كلّ من ظهر عليه المعجز، فلم يجز ظهوره على غير النبيّ.

فتحقّق أنّ قولهم بطريق الابانة لغو ضائع في البين وإذا اقتصروا على القول بأنه دليل النبوّة فيجب اطّراده.

قلنا لهم: هذا القول دعوىٰ منكم غير مسلّمة، لم قلتم إنّه دليل النبوّة تعينياً؟

---

(١) آل عمران: ٣٧.

(٢) آل عمران: ٤٢.

وبم تنكرون على من يقول إنّه دليل صدق الدعوى التي يطابقها بالأصالة، وإنّما يعلم نبوّة المدّعي لها عند ظهور المعجز عليه ضمناً على ماتكرّرت الإشارة إليه؟

وممّا يبطل قولهم: «النبيّ إنّما يبين عن غيره بالمعجز، فلا يجوز ظهوره على غيرالنبيّ»، انّ نبيّاً لونصّ على نبيّ آخر، لعلم بذلك نبوّة النبيّ الثاني وإن لم يظهر عليه معجز، فيكف يقال: «لايبين النبيّ عن غيره إلّا بالمعجز».

وممّا تعلّقوا به قولهم: لو جاز ظهوره على صادق أو صالح غير نبيّ لخرج عن كونه دلالة النبوّة ولما أمكننا الاستدلالُ به على نبوّة النبيّ، من حيث أنّه إذا ظهر على نبيّ جوّزنا أن يكون صالحاً غير نبيّ.

والجوابُ عنه أن نقول: إذا ادّعى النبيُّ النبوّة فأظهرالله تعالى عليه المعجز، علمنا بذلك أنّه صادق في دعواه، فلا نجوّز أن يكون غير نبيّ، لأنّه لولم يكن نبيّاً لكان كاذباً في دعواه، والقديم لايصدّق الكاذب، ولأنّ المعجز يقتضي كرامته، والكاذب لايكرمه تعالى عقيبَ كذبه، فكيف يلزمنا أن لايمكن الاستدلال به على نبوّة النبيّ.

فإن قيل: فبماذا تَفصِلونَ بين ظهوره على نبيّ وعلى صالح؟

قلنا: بدعوى النبوّة، لأنّ الصالح أو الصادق الذي هو غيرالنبيّ لايدّعي النبوّة والنبيّ هوالذي يدّعيها. فإذا ظهر المعجزُ عليهما، علمنا كونهما صادقين، إلّا أنّ صدق أحدهما يتضمّن نبوّته وصدق الآخر لايتضمّن نبوّته، فينفصل بذلك أحدهما عن الآخر.

فأمّا ابنُ الأخشاذ، فانّه يستدلّ على قوله بأنّ السمع منع من ظهور المعجز على غير نبيّ بأنّ الأُمّة أجمعت على أنّه لايحكم بشهادة شاهد واحد، ولو ظهر عليه معجز لوجب أن يحكم بشهادته، لأنّه يكون مصيباً.

قال: وإنّما قلنا إنّه يجب أن يكون مصيباً في شهادته، لأنّه لوجاز أن يكون كاذباً في خبره بالشهادة ويكون كذبه صغيراً لجاز أن يدّعي النبوّة كاذباً

ويكون كذبه ذلك أيضاً صغيراً، وفي ذلك جواز ظهور المعجزعلى كاذب في دعوى النبوّة.

والجواب عن ذلك أن نقول: غير مسلّم إجماعُ الأُمّة على الامتناع من الحكم بشهادة واحد، أيّ واحد كان. بل هذا الإجماع إنما انعقد في شهادة واحد إذا كان ذلك الواحد من المعدّلين في الظاهر أو ممّن لم يعدّل جملة فأمّا إذا فرضنا ذلك الواحد نبيّاً أو معصوماً أو غيره أو من صدّقه الله باظهار المعجز عليه، فلا إجماع فيه، إذ عند أصحابنا الإماميّة أنّه يجب الحكم بشهادته، لأنّ غاية مايقتضيه شهادة العدلين الظنُّ ومافرضنا القول فيه مقتضى العلم، والعمل على العلم أولىٰ من العمل على الظنّ، وإنّما تعبدنا الشارعُ بالعمل على ماطريقه الظنّ حيث تعذّرعلينا تحصيل العلم.

ثمّ ولو سلّمنا هذا الإجماع مطلقاً تسليمَ جدل وتجاوزنا عن هذه المناقشة، لكان لنا أن نقول له: إنّهم إنّما أجمعوا على الامتناع من الحكم بشهادة الواحد مع القطع على كونه مصيباً، لأنّهم اتّبعوا في ذلك مورد الشرع، وإنّما ورد الشرع بذلك لمصلحة فيه لانقف نحن عليها، فلايدلّ عدم الحكم بشهادة الواحد، على أنّ ذلك الواحد ليس ممّن يجوز ظهور المعجز عليه ويقال له: ويجوز أن يكون ذلك الواحد، مع تجنّبه المعاصي والكبائر ساعياً أو غالطاً في شهادته، فلا يجوز الحكم بشهادته لجواز ذلك عليه.

وسقط بما ذكرناه قوله: «لوجاز أن لايكون مصيباً لجاز أن يكون كاذباً في دعوى النبوّة ويكون ذلك الكذب صغيراً» لأنّا قد بيّنا انه يتصوّرُ أن يكون مصيباً ولايجب الحكم بشهادته لورود الشرع بذلك، وعلى أنّه إذا ادّعى النبوّة فقد ادّعى على الله تعالى أنه بعثه، فمتىٰ كذب في ذلك علىٰ الله لم يصحّ أن يكون صغيراً عند أحد فلا يجوز إظهار المعجز عليه.

فأمّا إظهارُ المعجز إرهاصاً لنبوّة من سيبعثه تعالى من بعد، ففي شيوخ بغداد

من جوّزه، وهو الذي نذهب إليه، وقد أشرنا فيما سبق إلى مايمكن التمسّك به في تصحيح ذلك وبيانه ومنع البصريّون منه، واستدلّوا بأنّ هذا المعجز لايتعلّقُ بتصديق أحد ولا باكرام أحد، والمعجز إنّما يفعله تعالى إمّا تصديقاً عندنا أو إكراماً عندكم فيصير خرق عادة ابتداء. وذلك لايجوز، لأنّه يقدح في دلالته على صدق من يظهر عليه.

والجواب عن ذلك: أنّا إنّما نجوّز إظهار المعجز للإرهاص إذا تقدّمت البشارة من نبيّ متقدّم ببعثة نبيّ بعده، وظهرت تلك البشارة في الناس، وفشت فيما بينهم، فعند ذلك إذا ظهر خارق عادة صار متعلّقاً بدعواه النبوّة من بعد من حيث المعنى، باعتبار أنّه لولا صدقه فيما يدّعيه من بعد لما انخرقت العادة ويكون ذلك إعلاماً لقرب زمانه وتنبيهاً للناس على النظر في معجزاته إذا ظهر وادّعى النبوّة وظهر عليه معجز ويكون ذلك أيضاً إكراماً له أي إنباء أنّه سيكون له منزلة وقدر عنده تعالى. وهذا مثل ماروي في حقّ نبيّنا عليه السلام من قصّة أصحاب الفيل قبل ولادته وبعد ولادته، كقصّة بَحيراء وتظليل الغمام إيّاه عليه السلام وتسليم الأحجار عليه.

فإن قيل: فإذن يكون ذلك معجزاً للنبيّ المتقدّم المبشر به.

قلنا: النبيّ المتقدّم إنّما بشّر به ولم يعيّن ما سيظهر من المعجز قبل ابتعاث من بشّر به وابتعاثه، بل ربما لم يذكر جملة أنّه سيظهر ناقض عادة قبل ابتعاثه، فكيف يكون ذلك معجزاً له؟ فتحقّق أنّه لايكون إلّا إرهاصاً لنبوّة من سيبعث.

والبصريون يقولون: إنّ ما ظهر من الأُمور الخارقة للعادة قبل ابتعاث نبيّنا محمّد عليه السلام كان معجزات لنبيّ كان في ذلك الزمان، وهو خالد بن سنان العبسي.

والجواب عنه ما تقدّم: وبعد، فتظليل الغمام للرسول عليه السلام وتسليم

الأحجار عليه يقتضي الاختصاصَ به وأنّه إكرام من الله تعالى له، فكيف يكون معجزاً لغيره وأمّا ظهور الناقض للعادة على العكس ممّا التمسه الكاذب فجائز أيضاً.

وذلك نحو ما روي أنّه قيل لمسيلمة إنّ محمّداً تفل في بئر فكثّر الله ماءه القليل، فاتفلْ أنت في بئر قليل الماء، فتفل، فغار ما كان فيه من الماء. وانّه قيل له أيضاً: إنّ محمداً عليه السلام دعا لأعور، فردّ الله عينه الأُخرىٰ إليه، فافعل أنت مثله، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة.

ومنع قاضي القضاة من ذلك، واستدلّ بمثل ما استدلّ به في منعه من ظهور المعجز إرهاصاً للنبوّة، وقال: إنّ ذلك يكون **معجزاً** لا تعلّق له بدعواه، إذ ليس مطابقاً لها، فيكون نقض عادة ابتداءً.

والجواب عنه: انّه غير مسلّم ما قاله: من أنّه لا تعلّق له بدعواه، بل له تعلّق بدعواه على سبيل التكذيب، وبيانه أنّ تعلّق المعجز بدعوى **الصادق ليس** إلّا أنّه لولم يكن صادقاً في دعواه لما نقض الله العادة عند دعواه مطابقاً لدعواه. ومثل هذا التعلّق ثابت في دعوى الكاذب وهو أنّه لولا كذبه في دعواه لما أظهرالله عليه الناقض للعادة على العكس ممّا التمسه ودعابه.

فإن قال: نفي المعجز كافٍ في تكذيبه، فإظهار المعجز عليه على العكس، لتكذيبه عبث.

قلنا: الاكتفاء بدليل لا يوجب أن يكون إقامة دليل ثانٍ في المسألة عبثاً قبيحاً. ولولم نراع **هذا** الأصل للزم عبثيّة ترادف الأدلّة وقبحه.

ثمّ إنّا نقول له: يلزمك على هذا التعليل أن لا يجوز ذلك إن حصل فيه غرض زائد على تكذيبه، كأن يكون مبالغةً في تكذيبه وتقريراً لنبوّة من ظهر **عليه المعجزمطابقاً لدعواه فيخرج** بذلك من كونه عبثاً بلا خلاف وشبهة.

فإن قال: فإذاً يكون ذلك **المعجز** تصديقاً لمدّعي النبوّة الصادق في دعواه.

قلنا: لا ننكر ذلك، ولكنّه لايخرج من أن يكون تأكيداً لتكذيب ذلك الكاذب، ولاتنافي بين الأمرين، فيجب تجويز ما روي في هذا الباب بما ذكرناه ولم يجب ردّه.

فإن قيل: ماتقولون في مدّعي النبوّة إذا قال آية صدقي ودلالته أنّ الله تعالىٰ يُنطِقُ هذا الشجر أو هذا الحجر أو هذا المدر، فنطق ذلك الشجر أو الحجر أو المدر بتكذيبه بل كان نطقه أنّ هذا المدّعي كاذب فيما ادّعاه أفيكون هذا معجزاً على العكس دالاً على كذبه أو لايكون كذلك؟

قلنا: الجوابُ عن هذا السؤال يستدعي تفصيلاً، وهو أن يقال: إن كان المدّعي ادّعىٰ أنّ المشار إليه من الشجر أوالحجر أو المدر ينطق بتصديقي فنطق بتكذيبه، فلاشكّ في كونه على العكس ودلالته على كذبه وإن لم يدّع أنّه ينطق بتصديقه وإنّما ادّعى أنّه ينطق على الجملة من غير تقييد النطق بالتصديق ننظر، فان جعل الله ذلك الجسم حيّاً قادراً عاقلاً كاملاً مختاراً فنطق من قبل نفسه، وباختياره بتكذيبه فقد قيل إنّ هذا لايكون من قبيل المعجز على العكس بل يكون مطابقاً لدعواه دالاً على صدقه، لأنّه قال: وادّعىٰ نطق ذلك الجسم من غير وصف للنطق، وقد حصل النطق فتحققت المطابقة.

فأمّا التكذيبُ الذي تضمّنه النطقُ فهو من قِبَل ذلك الحيّ القادر المختار، فيكون هو واحداً من المكذّبين الذين ليس لتكذيبهم اعتبار وإن لم يخلق الله تعالى في ذلك الجسم الحياة والقدرة ولم يجعله قادراً مختاراً، بل قدر النطق فيه، فانّه يكون تقدير أمر لايفعله تعالى، ولايجوز أن يفعله، لأنّه يكون قد صدّقه وكذّبه معاً في دعواه تلك، وذلك سفه قبيح لايليق بالحكمة وبيان أنّ هذا يكون تصديقاً وتكذيباً سفه قبيح لايليق بالحكمة. وبيانُ أنّ هذا يكون تصديقاً و تكذيباً معاً أنّه من حيث أنّ المدّعي أدّعىٰ النطق من غير تقييد بتصديق وقد خلق الله فيه النطق يكون خارق عادة ظهر على المدّعي من قبله تعالى مطابقاً لدعواه،

فيكونُ تصديقاً له جارياً مجرى التصديق بالقول، ومن حيث أنّ تصريحه تكذيب يكون تكذيباً بالقول الظاهر أو حظر إلى انّ القسم الأوّل الذي هو أن يجعل الله تعالى ذلك الجسم قادراً مختاراً أيضاً يلحق بهذا القسم في أنّه لايفعله تعالى ولايجوز أن يفعله من حيث أنّه لوفعله لكان ذلك تصديقاً وتكذيباً للمدّعي.

فإن قيل: كيف يكون تكذيبه مضافاً إليه تعالى، **مع أنّه من قبل ذلك الحيّ** القادر المختار، لا من قبله تعالى.

قلنا: فكيف يكون تصديقه بالنطق مضافاً إليه تعالى؟ مع أنّ النطق من قِبَل ذلك الحيّ القادر المختار لامن قبله تعالىٰ.

فإن قيل: النطقُ وإن كان من جهة ذلك الحيّ، فكأنّه من **جهته تعالى،إذ** بإحياء الله تعالى وإقداره إيّاه اللذين خرق بهما العادة تمكّن ذلك الحيّ من النطق.

قلنا: وكذلك تكذيبه كأنّه من جهة الله تعالى لمثل هذه العلّة **إذ**بإحياء الله تعالىٰ إيّاه وإقداره تمكّن من التكذيب مع علمه بأنّه يكذّبه، فكأنّه من قبله تعالى.

ويمكن أن يقال: تصديقه تعالى إيّاه إنما هو بخلق الحياة والقدرة اللذين هو من جهة الله تعالى، إذ خلقهما هوالخارق للعادة من جهته تعالى. لا النطق الحاصل من جهته تعالىٰ إلّا النطق الحاصل من جهة ذلك الحيّ، وتكذيبه إيّاه ليس من جهة الله تعالى وليس في خلق الحياة والقدرة في ذلك الجسم تكذيب بالمدّعي فافترق القسمان.

القول في الفصل بين المعجز والحيل

قد ذكرنا حقيقة المعجز، فأمّا الحيلة فهي اراءة الغير لغيره أمراً في الظاهر على وجه لا يكون عليه مع إخفاء وجه الالتباس فيه. نحو أن يُري صاحب الحيلة ويُخيّل إلى الناظر أنّه ذبح حيواناً بخفّة حركاته ولا يذبحه في الحقيقة، ثمّ يُري من بعد أنّه أحياه. وهذا الجنس من الحيل هو السحر عند المحققين، ومعجزات الأنبياء عليهم السلام ليست من هذا الجنس، بل جميع ما أتوا به كانت على ما أتوا به ولم يكن فيها تلبيس وتمويه. وهذا ظاهر فيما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد، كقلب العصا ثعباناً، وفلق البحر بحيث يصيرُ كلّ فرق كالطود العظيم، وإحياء ميّت متقادم العهد وبقائه حيّاً حتّى يولد له، وإبراء الأكمه حتّى يصير مبصراً، إذا لا يتصوّر في مثل هذه الأُمور حيلة وتلبيس. ولهذا ذكر شيوخ أهل العدل أنّ العقلاء يعلمون باضطرار أنّ هذه الأُمور ليس فيها وجه حيلة، وكذا ليس في القرآن في مثل بلاغته وفصاحته وجه حيلة.

قالوا: هذا أيضاً ممّا يعلم ضرورةً وإن علم كونه معجزاً استدلالاً وعلى هذا قال تعالى في قوم فرعون وما عاينوه من معجزات موسى عليه السلام وإنكارهم لها ظاهراً: «وَجَحَدُوا بِها واستيقَنَتها أنفُسُهُمْ ظُلماً وَعُلُواً»[1].

---

(١) النمل: ١٤.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون في الحشايش والعقاقير والأدوية ما إذا شربه الإنسانُ صار فصيحاً بليغاً، بحيث يتمكّنُ من مثل فصاحة القرآن وأن يكون فيها ما إذا مسّ به ميّتٌ، صار حيّاً.

قلنا: إن كان في الوجود مثل ذلك لم يخلُ من أحد أمرين: إمّا أن يكون للناس طريق إلى معرفة ذلك الدواء أو لايكون لهم طريق إلى معرفة ذلك فإن كان لهم طريق إلى معرفته، وجب أن يمكن الظفر به والأطّلاع عليه. وإذا اطّلعوا عليه، وجب أن يعارضوا به من ظهر عليه وتمسّك به. وإن لم يكن لهم طريق إلى معرفته ولم يمكنهم الظفر به، وجب أن يكون الظفر به والاطّلاع عليه معجزاً، لأنّه يعلم أنّه لم يطّلع عليه إلّا بأن أطلعه الله تعالى عليه. وذلك خارق عادةً من جهته تعالى، مطابقاً لدعوى المدّعي، إذ التقدير أنّه تعالى لم يُطلِع عليه أحداً سوى المدّعي للنبوة، فيعلم بذلك صدقه في دعواه. ثمّ يعلم بعد ذلك بخبره أنّ ذلك ليس من جهته، بل من قِبَله تعالى، كالقرآن الذي أنزله عليه. وكذلك هذا في الدواء الذي أورده السائل وجوّزه في إحياء الموتىٰ.

واعلم أنّ للسحر والحيل وجوهاً، مهما فتّش عنها من اعتنى لها وقف على تلك الوجوه، ولهذا يصحّ في ذلك التعلّم والتتلّمذ، ولا يختصُّ به أحدٌ دونَ غيره، أي كلّ واحد متمكّن من تعلّمه، وإذا تعلّمه أمكنه أن يفعل مثلَ فعل غيره ممّن يعلم ذلك. ومعجزات الأنبياء عليهم السلام بخلاف ذلك، لأنّ أعداءهم المعتنون بإبطال أمرهم الساعون في كشف عوارهم إن كانت لهم عِوار، يجدّون ويجتهدون في التفتيش عنها ويعتنون بالوقوف والاطّلاع على وجوهها، فلا يقفون فيها على وجه حيلة.

ولهذا أقر سحرة فرعون على ماقصّه الله تعالى، وهم أعلم أهل الأرض بالسحر: بأن ماجاء به موسى عليه السلام ليس بسحر، فامنوا وقالوا لفرعون: «وما تنقِمُ مِنا إلّا أن آمنّا بآياتِ رَبّنا لمّا جاءتنا ربّنا أفرغ عَلينا صَبراً وتوفّنا

مُسلِمينَ»[(١)]

وما ذكره الطاعنون في المعجزات في مقابلتها، فانّما هي أُمور يسيرة يتمكّن منه بالمواطاة والحيل، ومايفعله المشعبذون في كلّ زمان فهو أعجب منها.

ذكر ابن زكريا المتطبّب ماينقل عن زرادشت من صبّ الصفر المذاب على صدره، ومن خدم سدنة بيت الأوثان أنّه كان منحنياً على سيف وقد خرج من ظهره لايسيل منه دمٌ بل ماء أصفر، وكان يخبرهم بأمور.

قال: ورأيت رجلاً كان يتكلّمُ من إبطه، ورأيت آخر لم يأكل خمسةً و عشرين يوماً، وهومع ذلك قويٌّ خصيفُ البدن.

وأي نسبة لأمثال هذه التخيّلات والمحالات إلى قلب العصا ثُعباناً وفلق البحر، وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وفصاحة القرآن وبلاغته، وانفجار الماء الكثير من الحجر الصغير أو من بين الأصابع حتى يشرب منه الخلق الكثير.

أمّا ماذكره ابن زكريّا عن زرادشت، فانّه تمكّن من طلي الطلق على بدنه، وهودواء يمنع من الإحراق، وقد كان في زماننا من يدخل التنور المسجور بالغضا.

وأمّا إراءة السيف نافذاً في البطن، فشعبذة معروفة. يقال إنّه يكون مجوّفاً يدخل بعضه في بعض، فيرى المشعبذ انّه يدخل جوفه.

وأمّا الإمساك عن الطعامَ فعادةٌ يعتادها كثير من الناس. وفي الصوفيّة من يعوّد نفسَه الجوعَ أربعين يوماً، ونُقِلَ أنّ عبدالله بن الزبير كان يصوم صومَ الوِصال خمسة عشر يوماً، ويقال إنّه كان من أقوىٰ أهل زمانه.

وأمّا التكلّم من الإبط فيتصوّرُ أن يكون ذلك أصواتاً مقطّعة بالإبط قريبة

---

(١) الاعراف: ١٢٦.

من الحروف ولم تكن أصواتاً متميّزة كأصوات كثير من الطيور، وقد يسمع من صرير الباب مايُشبهُ بعضَ الحروف ويقرب منها.

وفي الجملة الحاكي غير معتمد في الحكاية، فيجوز أن يخبر أن ذلك كان كلاماً خالصاً، ولا يكون كذلك ويمكن أن يتعمّل ذلك الإنسان له ويصل إلى ذلك بالتجربة والاستعمال.

ويحكىٰ عن الحلاّج ما هو أغرب واعجبُ من جميع ذلك. وقد وقف العلماء على وجوه الحيل فيها وذكروها في كتبهم.

وقد طعن ابن زكريّا في المعجزات من وجه آخر، فقال: «وقد يوجد في طبايع الأشياء أعاجيبُ، وذكر حجر المغناطيس المعروف وجذبه الحديد وباغض الخلّ، وهو حجرٌ إذا اُلقي في إناء خَلّ، فانّه يتنكّب منه ولا ينزل إلى الخلّ، والزّمرّد، فانه يُسيل عينَ الأفعىٰ، والسمكة الرعّادة يرتعدّ صائدها مادامت في شبكته وكان آخِذاً بخيط الشبكة. فلا يمنعُ أيضاً فيما يظهر على المدّعين للنبوة أن يقال إنّه ليس منهم، بل ببعض الطبايع، إلّا أن يدّعي مدّع أنّه أحاط علماً بجميع طبايع جواهرالعالم، وبطلان ذلك ظاهر بيّن».

وذكر أبوإسحاق بن عيّاش: «أن ابن زكريّا أخذ هذا عن ابن الروندي، فانّه ذكر في كتاب له سمّاه الزمرد رادّاًعلى من يحتجّ بصحّة النبوّة بالمعجزات، فقال: «ومن أين لكم أنّ الخلق يعجزون منه؟ هل شاهدتم الخلق طرّاً؟ أو أحطتم علماً بمنتهىٰ قواهم وحيلهم؟ فإن قلتم: نعم، كذبتم، لأنّكم لم تجوبوا الشرق والغرب ولا امتحنتم الناس جميعاً». ثمّ ذكر أفعال الأحجار، كحجر المغناطيس وغيره.

قال الشيخ أبوإسحاق: «فأجابه الشيخ أبو عليّ في نقضه عليه: أن يجوز أن يكون في الطبايع مايجذب به النجوم وما يسير به الخيال في الهواء، ويحيى به الموتىٰ بعد ما صار وارميماً من حيث أن على علّته هذه لايمكنه الفصل والمميّز

بين المعتاد والممكن وبين ماليس بمعتاد، ولا بين ماينفذ فيه حيلة وبين ما لا ينفذ فيه حيلة، إلّا أن يجوب البلاد شرقاً وغرباً يعرف قوى جميع الخلق. فأمّا إذا سلّم أن يعلم باضطرار المعتاد وغيره ومالا ينفذ فيه حيلة وما ينفذ فيه الحيلة لزمه النظر في المعجزات قبل أن يجوب البلاد شرقاً وغرباً، ولايحتاج في معرفة كون المعجز معجزاً إلى ما ذكره من معرفة قوى الخلق وطبايع الجواهر. وعلى هذا لو ادّعى واحدٌ النبوّة وجعل معجزه انّه يجذب الحديد بالتراب وجذب وعلمنا أنّه ليس فيه وجه حيلة، فأنّا نعلم بذلك صدقه قبل أن نجوب البلاد ونعرف جميع الطبايع».

وذكر أبوإسحاق: «أنّ ما يذكر في خصائص بعض هذه الأحجار كذبٌ، وذكر أنّ واحداً أمر فجيء بالأفاعيّ في سبدوجعل الزمرد الفائق في رأس قبصة ووجّه به أعين الأفاعيّ، فلم تسلّ. وعلى أنّ جميع ماذكروه يسقط بما شرطناه، في المعجز بأن يفتّش عنه أهل البصر، ومن تقوّى دواعيه إلى كشف عِواره الزمان الطويل، فلا يقف فيه على وجه حيلة. وفيما ذكروه من الحيل والسحر ما هو معتاد ظاهر لأكثر الناس، كحجر المغناطيس أو يوقف فيه على جميع وجوهه إن لم يكن معتاداً ظاهراً.

شبهة البراهمة

إن قالوا: ماتقولون إنّ الله يبعث الرسل به من الشرائع. لايخلو من أن يكون موافقاً لما في العقول أو مخالفاً لما فيها. وإرسالهم بما يخالف ما في العقول قبيح، لأنّ ما يخالف العقل قبيح، وإرسالهم بما يوافق ما في العقول عبثٌ لايجوز عليه تعالى لأنّ العقول قد أغنت عنهم في ذلك.

والجواب عن هذه الشّبهة أن يقال: لانخالفكم في أنّه تعالى لايبعث الرسل بما يخالف ما في العقل. وأمّا إرسالهُم بما يوافق ما في العقول، فما تريدون بما

يوافق ما في العقل؟ تريدون به ما يكتفي بالعقل في العلم بوجوبه وحسنه؟ أم تريدون به مالا يكتفي بالعقل في العلم بوجوبه وحسنه ولكن يكون بحيث لو انكشف للعاقل حاله يحكم بوجوبه او حسنه؟

إن أرادواالوجه الاوّل، قلنا: ما كلّ ماجاء به الرسل، هذا سبيله وهو أن يكتفي بالعقل في العلم بوجوبه وحسنه.

وإن أرادوا به الوجه الثاني فصحيح، ولا يكون بعثهُم بذلك عبثاً، لأنّ في بعثهم فائدةً وهي أنّا نعلم بورودهم وجوبَ مالايكفي العقلُ في العلم بوجوبه وإن كان لو أطّلع العقل على حاله لحكم بوجوبه كما سبق.

ما حالُ ما يأتي به الرسلُ في شرائعهم من التعبّدات العجيبة، إلّا كحال الأطبّاء فيما يأمرون به المرضى من تناول الأدوية المرّة البشعة التي تنفرعنه الطباع وتعافه النفوس، لأنّ ذلك أيضاً ليس مخالفاً لقضيّة العقل، بل هو موافق لها، ولكن موافقة لايستقلّ العقلُ بدركها دون الطبيب، من حيث أنّ العقل يقضي بحسن تناول ماينفع ويدفع أذيّة المرض، بل بوجوبه على الجملة، ولكنّه لايطلع على ثبوت هذا الوصف فيما يأمر به الطبيب المريض من المداواة،ولو اطّلع عليه لحكم بوجوبه فالطبيب يرشد المريض إليه ويبيّن له أنّ تناول ذلك الدواء نافع له دافع عنه مضرّة مرضه ثمّ عند ذلك يقضي العقل بوجوبه تعييناً.

كذلك العقلُ يقضي بأن مايدعونا إلى الخير ويصرفنا عن الشّر حسن بل واجب، وأن مايصرفنا عن الخير ويدعونا إلى الشرّ قبيح، ولكنّه لايطّلع على ثبوت هذين فيما يأمرنا به الشرع وينهانا عنه، ولو أطّلع عليه لحكم بوجوب البعض وقبح البعض. فالنبيُّ يبيّنُ لنا ثبوتَ هذين الوصفين فيما يأمرنا به الشرع وينهانا عنه على الجملة أو على التعيين، ثمّ عند ذلك يقضي العقل بوجوب ما يأمرنا به الشرع وقبح ماينهانا عنه تعييناً. فعلى هذا التقرير، الأنبياء عليهم السلام أطبّاء الأديان، كما انّ الأطبّاء أطبّاء الأبدان.

فانكشف بما ذكرنا أنّ النبيّ لا يأتي إلّا بما يوافق العقل ولكن موافقةً لايستغنى فيها عنهم عليهم السلام، واندفعت شبهة البراهمة بحمدالله ومنّه. على أنّهم لو أتوا بما يوافق قضيّة العقل تعييناً، كأن يأمروا بردّ الأمانات وقضاء الدين وشكر المنعمين وينهوا عن الظلم والكذب والعبث وغيرها من القبائح العقلية، ولم يأتوا بشيئ آخر، لمالزم أن تكون بعثتهم عبثاً قبيحاً إذا علم تعالى أنّ عند تأكيدهم هذه العقليّات ودعوتهم إليها يطيع إقداماً واحجاماً أو إقداماً أو إحجاماً من كان لايطيع لولادعوتهُم على ماذكرناه من قبل.

وقد اختلف أبوعليّ وأبوهاشم في جواز بعثة نبيّ من غير شرع، فجوّز أبوعلي ذلك، وأجازه المتكلّمون قبله، ولم يجوّزه أبوهاشم. وقال قاضي القضاة من أصحاب أبي هاشم إنّه لايحسن بعثته إلّا بأن يعرّف مالايعلم إلّا من جهته، كتعريفه المصالح الشرعيّة أو القطع على عقاب الكفّار والفساق، أو يحيي شرعاً قد اندرس.

واحتجّ أبوهاشم في تصيح مذهبه: بأنّ العقل، كافٍ في معرفة العقليّات، فبعثتُه لتعريفها عبثٌ، ولأنّ ما اقتضى بعثته مقتضٍ أيضاً وجوبَ النظر في معجزه. وإنّما يجبُ النظرُ فيه إذا خاف المكلّف في ترك النظر في معجزه أن يفونه مالايمكنه العلمُ به، وبعثته بالعقليّات لايوجبُ النظر في معجزه وإن قال الرسول لهم: إن شئتم انظروا في معجزي وإن شئتم لا تنظروا فيه، نفرّ ذلك عنه. فصحّ أنّه لابدّ من شرع يبعث به.

قال: فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون دعاؤه إيّاهم إلى العقليّات مصلحة لهم، فيلزمهم النظر في معجزه أو يكون معرفتهم بنبوّته مصلحة لهم، فيلزمهم النظر في معجزه.

قيل: لو جاز أن يجب النظرُ عليهم لما ذكره السائل، لجاز ظهور المعجز على المصالح ويجب النظر فيه لما يكون فيه من المصلحة، وذلك يوجب التنفير عن

النبيّ، على ما تقدّم.

ولقائل أن يقول: قد بيّنا جوازَ ذلك وأنّه لايوجب التنفير عن النبيّ، فيلزم تجويز ماقاله أبوعليّ ومن كان قبله.

وأورد أصحابُ أبي هاشم سؤالاً على أنفسهم، فقالوا: أليس يحسن بعثة نبيّ بعد نبيّ وإظهار معجز بعد معجز وإن وقع الاستغناء بواحد؟ فلم لا يجوز أن يبعث الله نبيّاً بالعقليّات وإن وقع الاستغناء منه بالعقل؟

وأجابوا عنه بأن قالوا: إنّا لانجوّز ذلك، إلّا إذا كان فيه مزيدُ فائدة، كأن تتعلّق المصلحة بأدائهما الشرع، ولا تحصل تلك المصلحة بالواحد منهما، وكذلك هذا في المعجز الثاني، أو يستبدل بعض الناس بأحدهما والآخرون بالثاني، لأنّه بلغهم دون الثاني.

ولقائل أن يقول: إنّ أبا عليّ أيضاً لايجوّز بعثة النبيّ بمجرّد ما في العقل، إلّا إذا حصلت فيها مزيّة لاتحصل من دونها، نحو أن يكون دعاؤه إيّاهم إلى العقليّات لطفاً ومصلحةً لهم.

القول في صفات النبيّ

إنّما نذكر هاهنا الصفاتِ التي يجبُ اختصاصُ النبيّ بها من حيث هو نبيّ، وإلّا فالصفاتُ التي يجب حصولها لعامّة المكلّفين من القدرة والآلة وكمال العقل وكونهم مزاحي العلّة بجميع وجوه التمكين فمّا لاخلافَ في وجوب حصولها له.

فمن الصفات التي يجب اختصاصه بها وثبوتها له دون سائر أُمته الصفاتُ التي يجب اختصاص الرؤساء والحكامّ بها، من الذكاء والفطنة وقوّة الرأي وجودته، مزيّته فيما كلّف ظاهرة على ما كلّف لهؤلاء. فالصفات الحاصلة لهم يجب حصولها له بطريقة الأولىٰ، سيّما إذا كان تنفيذ الأحكام مفوّضاً إليه، ولأنّه لابدّ لها في التمكين من أداء الرسالة فاعتبارُ تلك الصفات في الرسول أولىٰ من هذا الوجه، ولأنّ نقصان درجته في هذه الصفات يقتضي التنفير عنه.

ومن الصفات التي يجب أن يكون عليها ومختصاً بها كونُه معصوماً من القبائح كلّها، صغيرها وكبيرها، قبل النبوّة وبعدها على طريق العمد وعلى طريق الشهوة وعلى كلّ حال.

بخلاف ماقاله المعتزلة من جواز الصغائر عليه إذا لم تكن مسخفة، كالتطفيف وسرقة شئ يسير وخيانة حقيرة في المعاملة. قالوا: لأنّ مالايكون

مسخفاً من الصغائر، يجري مجرى مايفعله الإنسان سهواً، كالزلّة اليسيرة التي لاينجو منها المتحفّظ، حتّى قيل فيها: وأيّ جواد لايكبو، ولكلّ جوادٍ كبوةٌ ولكلِّ صارمٍ نَبوةٌ فأمّا المسخف فانّه يوجب خفّة منزلة فاعلها عند الناس، فلا يجوز على النبيّ.

وبخلاف من فرّق بين حال النبوّة وقبل النبوّة من الحشوية من أصحابنا.

وبخلاف من أجاز عليهم الكبائر في حال النبوّة إلّا الكذبَ فيما يؤدّونه.

وكذا نجب عصمته من الإخلال بالواجبات عليه.

والذي يدلّ على صحّة ماذكرناه وذهبنا إليه أنّ القبيح لايخلو من أن يكون كذباً أو غير كذب، والكذب لايخلو من أن يكون فيما يؤدّيه عن الله تعالى او في غيره.

أمّا الكذب فيما يؤديه عن الله. فلا يجوز عليه، لأنّ العلم المعجز يمنع من ذلك من حيث أنّه إذا أدّى الرسالة عن الله تعالى وصدّقه تعالى بالعلم المعجز الذي أظهره عليه، فكانّه صدّقه بالقول وقال له: صدقت فيما قلت وأدّيت. فلولم يكن صادقاً لكان ذلك قبيحاً، لأنّ تصديق الكذّاب قبيحٌ لايجوزُ عليه تعالى.

فأمّا الكذبُ فيما لا يؤدّيه عنه تعالى، وجميعُ القبائح الأخر، وكذا الإخلال بالواجبات، فانما ننزّهه عنها، لأنّ تجويز ذلك ينفّر عن قبول قوله. ولا يحسنُ أن يبعث الله نبيّاً إلى الخلق ويوجب عليهم اتّباعه وطاعته وهو على صفة تنفّر عنه؛ ولوجوب تنزيه النبيّ وتجنيبه عمّا ينفّر عنه ما جنّب الله تعالى أنبياءه الخُلُق المشينة والأمراض المنفّرة والفظاظة والغلظة لمّا كان ذلك منفّراً في العادة. وعلى هذا قال جلّ وعلا لنبيّنا محمّد عليه السلام: «وَلَو كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ القَلبِ لَانْفَضُّوا مِن حَولِكَ»(١).

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

فإنّ قيل: كيف تقولون: إنّ ما ذكرتموه منفّرٌ وقد وقع القبول ممّن جوّز ذلك عليهم؟

قلنا: لسنا نريدُ بالتنفير أن لايقع القبول جملة فيعترض بما ذكر في السؤال كلامنا، وإنّما نريد بالتنفير مايكون معه أبعدَ من القبول فليس كلّ صارف عن الفعل يرتفع معه الفعل، كما أنّه ليس كلّ داع إليه يقع معه الفعل.

ألا ترىٰ أنّ طلاقة الوجه والبشر في وجه الضيف داع إلى حضور طعام المضيف وربما يقع معه الخصوم والقطوب والتبرّم في وجهه صارفٌ عن ذلك ومنفرٌ عنه وربما يقع معه الخصوم ولم يخرجا بذلك من كون أحدهما داعياً مقرّباً والآخر صارفاً منفراً، فكذلك القول فيما أورد في السؤال. وقد يقبل بعضُ الناس قولَ الماجن السخيف ولايقبل قول الواعظ الزاهد الناسك المتعفّف، ولايبطل بذلك كون المجون والسخف صارفاً منفّراً، وكون الزهد والعفّة والنسك داعياً مقرّباً.

وما اعتمدناه من دلالة التنفير ينفي عن النبيّ جميع القبائح والإخلال بالواجبات وببعضها في حال النبوّة وقبلها وكبائر الذنوب وصغائرها، لأنّ النفوس أميلُ وأسكنُ إلى من لايعهد منه قطّ في حال من الأحوال، لا صغير ولا كبير ولا إخلال بواجب، ولا جوّزت عليه شيئاً من ذلك منها إلى من كان بخلاف ذلك فوجب نفي الجميع عن النبيّ في كلّ حال، لما ذكرناه.

فإن قيل: الصغائر لاحظّ لها في استحقاق الذمّ والعقاب عليها وإنّما حظّها تنقيصُ الثواب ولو وجب تنزيه الأنبياء عمّا ينقص الثواب لوجب تنزيهم عن الإخلال بالنوافل.

قلنا: ليس الأمر في الصغائر على ماذكر في السؤال من أنّه لاحظّ له في استحقاق الذّم والعقاب على ما سنبيّنه في نفي التحابط إذا تكلّمنا في الوعيد إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ثمّ ولو سلّمنا ذلك هاهنا تسليمَ جدل، لكان لنا أن نقول إنّها وإن لم يستحقّ عليها ذمّ ولاعقاب وإنّما تأثيرها في نقصان الثواب، فانّها بذلك لم تخرج عن كونها قبائح وذنوباً، وكونها ممّا يستحقّ عليها الذمّ والعقاب لوا نفردت. وليس كذلك النوافل، لأنّه لاحظّ للإخلال بها في استحقاق ذمّ ولاعقاب بوجه من الوجوه في حال من حالات، فبان الفرق بينهما.

ثمّ نقول للمعتزلة: يلزمكم على هذا التعليل أن تجوّزوا الكبائر على الأنبياء عليهم السلام قبل النبوّة لأنّه لاحظّ لها بعد النبوّة أكثر من تنقيص الثواب، لأنّ عقابها وذمّها قدرالإ بالتوبة وتحمّل النبوّة. ولاجواب لهم عن ذلك إلّا ما قلناه من أنّها قبائح وذنوب وإن كان عقابها وذمّها زائلين أو الرجوع إلى التنفير، وأيّهما قالوا فهو بعينه قائم في الصغائر، على أنّ قولهم الصغائر كالإخلال بالنوافل في تنقيص الثواب ليس من الأنصاف ولا هو صحيح، لأنّ الإخلال بالنوافل لم يزل استحقاق ثواب كان مستحقّاً مستقرّاً، والصغائر أزالت استحقاق ثواب كان مستحقّاً مستقراً والفرقُ ظاهرٌ بين من كان على منزلة عالية ثمّ انحطّ عنها وبين من لم يبلغها قطّ في باب التنفير. الا ترىٰ أنّ من ولي الخلافةَ ثمّ خُلع لا تكون حاله في النفوس كحال من لم يلها قط وإن الخلع عن الخلافة مؤثّر منفر، وعدم الوصول إليها أصلاً غير مؤثّر ولامنفّر.

وثبت بما ذكرناه أنّه لا يجوز على النبيّ كتمانُ مابعث لأدائه.

ويدلّ عليه، زائداً على ماذكرناه، أنّ كتمانه لِما بُعِثَ لأدائه يؤدّي الى نقض الغرض في إرساله وبعثته، لأنّ الغرضَ في إرساله إيصالُ ما حُمِّلَهُ وكلِّفَ أداءه إلى من هو مصلحة لهم حتّى يكونوا مُزاحي العلّة. فإذا بعث تعالى من علم حاله أنّه لايؤدّي مصالحُهم إليهم، انتقض الغرضُ ولم يكن تعالى قد أزاح علّتهم في تعريفهم مصالحَهُم ولايجري تكليفُ النبوّة وأداء الرسالة مجرىٰ سائر التكاليف في جواز أن يكلّف الله تُعالى من علم من حاله أنّه لايمتثل ولا يفعل،

لأنّ الغرضَ في سائر التكاليف مجرّدُ تعريض المكلّف للمنافع فإذا لم يفعل ماكلّف ولم يصل إلى المنافع التي عرض لها أتى في ذلك من قبل نفسه، وتكليف النبوّة الغرض الأصليّ فيه يتعلق بغير النبيّ على ما أشرنا إليه، وإن كان فيه غرضٌ يرجعُ إلى النبيّ فذلك على وجه التبع، فلايجوزُ أن يكونَ الأمرُ على ذلك، ومع هذا يكتم ولايؤدّي، لأنّ ذلك مخلّ بإزاحة علّتهم في التكليف.

فأمّا الآيات والأخبار التي تمسّك بها من يخالفنا في هذه المسألةوزعمواأنّها تقتضي إضافة الزلاّت والذنوب إلى الأنبياء، فقد ذكر سيّدنا المرتضى ـرضي الله عنهـ تأويلاتها في كتابه الموسوم بـ تنزيه الأنبياء والأئمّة، وبيّن أنّها لا تقتضي صحّة إضافة معصية إلى نبيّ، فمن أرادها فليطلبها منه.

ومن صفات النبيّ أن يكون مُجَنَّباً من الخُلُق المشينة والأمراض المنفرة على ماجرى في خلال كلامنا. وقد اختلفوا في تفصيل ذلك، فأجاز بعضهم العمى والصَمَمَ على النبيّ، وزعم أنّهما لاينفّران. قال: ولهذا تسكن نفوسُنا إلى العلماء العُمي والصُمّ إذا اختصّوا بالفطانة، إلّا إذا كانا مانعين من أداء الرسالة، فحينئذ يجب أن يُعصَمَ منها. فاما البرصُ والجذامُ وما اشبهَهُما، فلاخلافَ في أنّها لاتجوزُعلى الأنبياء، لما فيها من التنفير.

والصحيحُ أنّ العَمى والصَّمَم أيضاً غيرُ جائزين عليهم، لما فيها من التنفير أيضاً، وهذا ظاهر موجود من النفس، وإن كان التنفير فيهما دون التنفير في الجذام والبرص وما أشبههما.

وينبغي أن يعصم عن كثير من المباحات كالأكل في الطرقات، ويعصم أيضاً عمّا يؤثّر في معجزه ويوهم أنّه من قبله، كعلم الكتابة ونظم الشعر، لأنّ ذلك وإن كان فضيلة في كثير من الناس، الاّ أنّه لمّا كان معجزة نبينا، عليه السلام خاصّةً من قبيل الكلام و الإخبار عن الغيوب عصم عليه السلام عن ذلك، لئلاّ يوهم أنّ معجزته من قبيل الشعر وأنّه يطالع أخبارالأمم السالفة

والقرون الماضية عن الكتب فيأتي بها من قبله، كما قال الله تعالى: «وما كنت تَتْلو مِن قبلِهِ مِن كِتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمينِكَ إذاً لارتابَ المُبطِلون»[١].

وذكر العلماء في جملة مايعصم منه النبيّ الحِرَفَ التي تهوّن صاحبَها على الناسُ كالحجّاميّة والحمّاميّة وغيرهما ممّا يرجع إلى خدمة الناس. فأمّا الاستيجار للأعمال التي لايستهان بالعامل فيها فغير منفّر، لأنّه من جملة ما يطلب به الرزق الحلال، كرعاية الغنم، لأنّ رعاية الغنم ممّا لاينفّر أيضاً، بل هو معين على الاهتداء إلى سياسة الأُمّة وتدبير مصالحهم. وكونُ الإنسان ولدزنا ممّا ينفّر أيضاً، فلا يجوز عليهم، صلوات الله عليهم. وقد قيل في كونه لقيطاً إنّه ينفّر، ولكن ذلك إنّما ينفّر إذا بقي الأمرُ في اللقيط مشتبهاً، فأمّا إذا ظهر أنّه لم يكن لقيطاً لاشتباه الحال فيه وفي نسبه، وإنّما كان لخوف الظلمة عليه، فانّه لاينفرّ، كما كان في حقّ موسىٰ عليه السلام.

ومن صفات النبيّ الذكورةُ، فإنّ الأُنوثة منفّرة، ولهذا ترىٰ الرجال العقلاء يردّدون بالإناث في الأُمور الراجعة إلى السياسة والحكومة بين النّاس. وأمّا الصبيُّ، فغير منفّر بنفسه، وانّما المنفّر مايصحبه ويقارنه من نقصان العقل وقلّة الفطنة. فإذا كان الصبيّ كامل العقل والفطنة بحيث توفي فطنتُه على فطنة البالغين كان أعجبَ وأدعىٰ إلى القبول، كما كان في حقّ يحيىٰ وعيسىٰ عليهما السلام.

وجملةُ الأمر أنّ النبيّ يجبُ أن يُعصَمَ عن جميع ماينفّر عن القبول منه، سواء كان متعلّقاً بفعله أو كان خلقةً وغريزةً أو مرضاً من جهته تعالى أو نقيصة من جهة غيره، كالدياثة.

---

(١) العنكبوت: ٤٨.

[المسألة الثانية]:

القول في نسخ الشريعة

الخلاف المعروف في هذا المسألة مع اليهود، وهم ثلاث فرق:

فرقة تقول انّ نسخ الشريعة غير جائز عقلاً، لما فيه من البداء.

وفرقة تقول: إنّ العقل لايمنع منه، لكنّ الشرع منع منه، لأنّ موسى عليه السلام قال: «شَريعَتي مُؤَبَّدَةٌ لا تُنسَخُ»، وقال: «تَمَسَّكُوا بِالسَّبتِ أبداً». وقال: «تَمَسَّكُوا بِالسَّبتِ عهد إلَيكُم وَلِذُرِّيتِكُمْ الدَّهرَ أو مادامَتِ السَّماواتُ والأرضُ»، فلا يجوز تصديقُ من جاء بنسخ ذلك.

والفرقة الثالثة أجازت النسخ عقلاً وشرعاً ولم تدّع ورود الشرع بالمنع منه، ولكنّها تمنع من نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله، وتزعم أنّه لم يقم عليه معجزة ولا دلّت على نبوّته دلالة.

ونحنُ نبيّنُ حدّ النسخ وحقيقته، ثمّ نتكلّمُ على كلّ فوقة من هؤلاء الفرق، فنقولُ: حدُّ النسخ هوالدليلُ الشرعيّ الدالّ على أنّ مثل الحكم الشرعيّ الثابت بالدليل الشرعيّ الأوّل غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالدليل الأوّل مع تراخيه عنه.

ذكرنا المثل دون العين، لأنّه لونهى تعالى عن غير ما أمر به لكان ذلك بداءً، وذلك محال عليه تعالى، وكان فيه إضافة قبيح إليه تعالى، إمّا الأمر أوّلاً أوالنهي ثانياً.

وخصّصناه بأدلّة الشرع، لأنّ مايدلّ على سقوط وجوب الفعل في المستقبل من جهة العقل، كالعجز أو فقد العقل أو الآلة وماجرىٰ ذلك المجرى، لايوصف بأنّه ناسخ .

وشرطنا التراخي، لأنّ مايقترن بالدليل الأول ممّا يقتضي زوال وجوب مثل الفعل في المستقبل من ذكر غاية معيّنة، كقوله: «ثمّ اتِمُّوا الصّيامَ إلى اللّيلِ»(١) وقوله تعالى: «ولا تَقرَبُوهُنَّ حتىٰ يَطهُرنَ، فإذا تَطَهَّرنَ فأتُوهُنَّ مِن حيثُ أمَرَكُمْ اللهُ»(٢) لايوصفُ أيضاً بأنّه ناسخ وكذا لوقال موسىٰ: «اِلزَمُوا السَّبتَ إلىٰ وَقتِ كذا»، لم يكن سقوط وجوب لزوم السبت عند تلك الغاية نسخاً. ولوقال ذلك القول مطلقاً، ثمّ قال بعد ذلك بزمان: «سقط عنكم وجوبُ لزوم السّبت» لكان ذلك نسخاً.

إذاتبيّن حدُّ النسخ وحقيقته، فالذي يدلّ على جوازه هو أنّ الذي لأجله حسن التعبّد بالشرائع وبعثة الأنبياء بها، من المصالح المتعلّقة ببعض أفعالنا والمقاصد المتعلّقة ببعضها يجوز تغيّرُ الحال فيها بأن يصير ماهو مصلحةٌ لنا في وقت مفسدةً في وقت آخر، ومايكون مفسدة في وقت يصير مصلحة في وقت آخر، كما علم من حال الحائض والطاهر والمقيم والمسافر، فغير ممتنع أن يعلم تعالى أنّ مكان مصلحة في وقت يكون مفسدة في غيره من الأوقات وكذا مايكون مصلحة لقوم غيرَ ممتنع أن يكون مفسدةً لغيرهم، فلابدّ عند علمه تعالى بذلك من أن يدلّ المكلّفين على ذلك من حال الفعل إزاحةً لعلّتهم فيما كلّفهم.

إذا تقرّر هذا فأيُّ فرق بين أن يدلّ على ذلك بذكرغاية متصلّة بالدليل الأوّل، مثل أن يقول: «الزموا هذه العبادة إلى وقت كذا ثمّ اتركوها بعد

---

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) البقرة: ٢٢٢.

ذلك»، وبين أن يقول: «إلزموا هذه العبادة»، ولا تقيّد بذكر غاية، ثمّ يقول بعد انتهاء المدّة التي كانت العبادة مصلحة إليها: «أتركوها فقد زالت عنكم».

وهل تجويزُ أحدالأمرين إلّا كتجويز الآخر، ثمّ وغير ممتنع أنّ تتعلق المصلحة بأن لايبيّن للمكلّفين الغاية التي عندها ينقطع التعبّدُ بها في وقت الخطاب والأمر بها، وبأن يبيّن لهم بعد ذلك بزمان، فعند ذلك يتعيّن تأخيرُ ذلك البيان فيكونُ نسخاً، وهذا لايقتضي البداء ولاإضافة قبيح من أمرأونهي إليه. وإنّما الذي تقتضيه هو أن ينهىٰ من أمره تعالى بفعل على وجه مخصوص في وقت معيّن عن نفس ما أمر به على ذلك الوجه في ذلك الوقت، كأن يقول لشخص معيّن أو أشخاص معيّنين: صلّ أو صلّوا اليوم وقتَ الظهر أربعَ ركعات بنيّة الوجوب، ثمّ يقول: لا تصلّ أو لا تصلّوا اليومَ وقت الظهر أربع ركعات بنيّة الوجوب.

يبيّنُ ما ذكرناه أنّ البداء معناه الظهور والاطّلاع على من كان خافياً عند من ظهر له ولسنا نقول: إنّه تعالى إنّماعلم صيرورة ماكان مصلحةً في وقت مفسدة في وقت آخر عند ماصار مفسدة.

بل نقول: علم الله تعالى لم يزل أنّ الفعل يكون مصلحةً في زمان مفسدةً في زمان آخر، فيأمر به في الوقت الذي علم أنه مصلحة فيه، وينهىٰ عنه في الوقت الذي علم أنّه مفسدة فيه وهذا غير ممتنع، كما لم يمتنع أن عَلِمَ لم يزل أن إمراضَ شخص معيّن ممّن يخلقهم وفقرَه مصلحةٌ له في وقت، وصحّته وغناه مصلحةٌ له في وقت آخر، فيُمرِضُه ويُفقِرُه في الوقت الذي علم أنّ ذلك مصلحته، ويصحّحه ويغنيه في الوقت الذي علم أنّ ذلك مصلحته. وكما لايمتنع أن يعلم أحدَنا أنّ مصلحةَ ولده الرفقُ به اليوم وغداً مصلحته العنفُ، فيرفق به في اليوم ويعنف معه بالغد. كما لايمتنعُ أن يعلم الطبيبُ أنّ صلاحَ المريضَ اليومَ في دواء مخصوص وغداًفي دواء آخر،فيأمره اليوم بذلك الدواء،وغداً بالدواء الآخر.

وشبهتهم التي تمسكوا بها في المنع من النسخ، هي ما أشرنا إليه. وهي أنّه لونهىٰ تعالى عن مثل ما أمر به أو بمثل ما نهىٰ عنه، لكان قد ظهر له من فساد ماأمر به أو صلاح ما نهىٰ عنه مالم يكن ظاهراً عنده، أو خفي عنه من صلاح ماأمر به أو فساد مانهىٰ عنه ماكان ظاهراً له ولم يكن خافياً عليه. وكلا الأمرين لا يجوزان عليه.

وقد تقدّم ماهو جوابٌ عن هذه الشبهة، غير أنّا نكرّره في معرض الجواب هاهنا فالكلام إذا تكرّر تقرّر ونقول لهم: لم زعمتم أنّ نهيهُ عن مثل ما أمر به أو أمره بمثل مانهى عنه يدلُّ على ماذكرتم مع تجويز ماذكرناه من انه عَلِمَ لم يزل انّ الفعل الذي أمر به مصلحةٌ في الوقت الذي امر به ومفسدةٌ وفي الوقت الذي نهىٰ عنه، فأمر به في الوقت الذي علم انّه مصلحة فيه ونهى عنه في الوقت الذي علم أنّه مفسدة فيه، والذي نهىٰ عنه أوّلاً مفسدة في الوقت الذي نهىٰ عنه، ومصلحة في الوقت الذي أمر به فنهىٰ عنه في الوقت الذي علم أنّه مفسدة فيه وأمر به في الوقت الذي علم أنّه مصلحة فيه.

ثمّ يقال لهم: أليس الجمعُ بين الأُختين في النكاح كان مباحاً ليعقوب، وقد حرّمه الله تعالى في زمن موسىٰ عليه السلام ولم يحرّمه قبل بعثة موسىٰ، ولم يدلّ ذلك على انّه قد ظهر له ماكان خافياً عليه أو خفي عنه مالم يكن خافياً؟

وأيضاً ففي التوراة أنّ الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من السفينة: «إنّي قد جعلتُ كلّ دابّة حيّة مأكلا لك ولذريّتك وأطلقتُ ذلك لكم كلّ نبات العشب ماخلا الدم فلا تأكلوه» وقد حرّم الله تعالى على موسىٰ و بني إسرائيل كثيراً من الحيوان.

وكان آدم عليه السلام يزوّج الأخَ من ولده أُختَه، وحرّم الله ذلك على موسىٰ.

وأمر موسىٰ و بني اسرائيل إذا عبروا أرض الأردن أن يبنوا لله مَذبحاً في جبل

عينال. فلمّا جاوز بنو إسرائيل الأردن بنى يوشع بن النون المذبحَ الذي أمرالله به موسىٰ في جبل عينال، ووضع بنو اسرائيل عليه القرابينَ. وبنىٰ يوشعُ بنُ النون بيتاً لله في ذلك المكان وسمّاه شيلو. ومكث بنو إسرائيل أربعمأة سنة وأربعين سنة يحجّون ذلك المذبح والبيت، وهو قبلتهم التي يقصدون إليها. ولوأنّ رجلاً حج في تلك السنين إلى موضع بيت المقدس، لكان ضالاً عندهم. فلمّا مضت تلك المدّة عادوا يصلّون إلى مضرب، وإلى ألواح وهم مقيمون في البلاد، ثمّ أوحى الله، إلى بنيّ من بني إسرائيل في منامه أن يبني له بيتاً في موضع الصخرة من بيت المقدس فلمّا انتبه أوحى الله تعالى إليه: لست أنت الذي تبني هذا البيت، لأنّك سفكتَ الدماء ولكن يبنيه سليمان وبنىٰ سليمانُ ذلك البيتَ. وحجّت إليه بنو إسرائيل وتركوا البيت والمذبح الذي أمرالله به موسىٰ وبناه يوشعُ بن نون.

ولم تدلّ هذه الأشياء كلّها على أنّه ظهر للّه تعالى ماكان خافياً عليه أو خفي عنه ماكان ظاهراً له.

ذكر الشيخ أبوالحسين أنّه قال له بعضُ اليهود: إنّ الذي بنى البيت قال: إنّ هذا مكتوب، فقلت له: أقال: إنّ هذا مكتوب عند موسى؟ قال: لا، ولكن نعلم أنّ موسىٰ بيّن ذلك كلّه، ولم ينقل إلينا بيانه. فقلتُ له: فجوّز أن يكون موسى أوجب التمسّك بالسبت أبداً، إلّا أن يجيْ نبيّ بنسخه، ولم ينقل هذا الاستثناء.

ثم يقال لهم: هل كان قبل نزول التوراة شرع أم لا؟ إن قالوا: لم يكن شرع قبل نزولها وجحدوا، قلنا لهم: أليس في الجزء الثاني من السَّفر الاول من التوراة حين شرع الله تعالى على نوح عليه السلام القصاصَ في القتل؟ ذلك قوله: «شوقيخ ذام ها اذام با اذام داموا يشافيخ» تفسيره: من سفك دم إنسان، فليحكم الحاكم بسفك دمه. وفي الجزء الثالث من السفر الأوّل «إذ

شرع على إبراهيم عليه السلام ختانة المولود في اليوم الثامن من ميلاده».

فإذا أقرّوا بأنّه قد كان شرع قبل نزول التوارة قلنا لهم: ماتقولون في التوراة؟ هل أتت بزيادة على تلك الشرائع أم لا؟ فإن لم تأت بزيادة فقد صارت عبثاً عندهم، إذ لا زيادةَ فيها على ماتقدّم ولم يعن شيئاً، فلا يجوز أن تكون صادرة عن الله تعالى، فيلزمُهُم انّ التوراة لا تكون من عند الله، وذلك كفر على مذهبهم، وإن كانت التوراة أتت بزيادة، فهل في تلك الزيادة تحريمُ ماكان مباحاً، أم لا؟ إن قالوا: ما أتت بتحريم ماكان مباحاً من قبل. بطل قولهم بأنّ التوراة حرمت الأعمال الصناعيّة في يوم السبت بعد أن كان مباحاً وهذا هو النسخ في المعنى.

ومن تتبّع أحكامَهُم التي يتديّنون بها وجد أمثال ما ذكرناه كثيراً ممّا فيه النسخ.

فأمّا من ادّعى أنّ الشرع منع من النسخ وإن لم يمنع العقل منه، فانّه يحتجّ بما حكيناه عنهم من نقلهم عن موسى عليه السلام أنّه قال: تمسّكوا بالسبت أبداً فقال: تمسّكوا بالسبت عهداً لكم ولذريّتكم الدهر، أو مادامت السماوات والأرض، قال: فلا يجوز أن يصدق من جاء بنسخ ذلك.

والجواب عنه: أنّ ما نقلوه عن موسى عليه السلام غير معلوم ولا مسلّم، لأنّ نقلَ التوراة التي في أيديهم ونقلَ أخبارهم غيرُ متصل بل منقطع، بما فعل بهم بخت نصّر.

ثمّ وان لم ننازعهم في صحّة نقلهم، ففي التوراة ألفاظُ التأبيد كثيرةٌ، والمرادُ بها المبالغةُ في طول المدّة دون الدوام، فمن ذلك قوله في العبد: «إنّه يُستَخدَمُ سِتَّ سِنين ثمّ يُعتَقُ في السابعةَ، فإن أبىٰ فَليثقب اُذُنُه ويُستخدم أبداً»، وقال في موضع آخر: «يستخدم خمسين سنة». وقيل في البقرة التي اُمروا بذبحها: يكونُ ذلك لكم سنّةً أبداً وانقطع الشهيدُ به عندهم. وكذا اُمروا في قصّة دم

الفصيح الذي تعبّدوا به أن يجعلوه في أبوابهم ويذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه ملحوجاً ولايكسروا عظماً، ويكون ذلك الجمل سنّةً أبداً، وقد زال التعبّدُ بذلك. وفي السفر الثاني قال الله تعالى: «قربوا إليّ كلّ يوم خروفين سُنةً خروفٌ عدوةً وخروفٌ عشيّةً بين المغارب، قربان دائم لأحقابكم».

فهذه ألفاظ تقتضي الدوام كالألفاظ التي ذكروها في السبت وما أُريد بها الدوام. فما أنكروا في مثل ذلك من ألفاظ السبت، سيّما وقد ورد من البشارات بالنبيّ عليه السلام على مانشير إليه ونبيّنه إن شاء الله مايحرز معه أن يكون النبيّ عليه السلام ناسخاً للسبت ورافعاً لتأبيده كما ارتفع تأبيد ماعددناه. لأنّا إذا رأينا ألفاظ التأبيد وما أُريد بها التأبيد لم نأمن أن يكون كذلك ألفاظ التأبيد في السبت، وأن يكون النبيّ الذي بشّربه، أو الذي دلّت عليه دلالة سوى البشارة بيّن أنّ ألفاظ التأبيد ليست على الدوام وأنّها كسائر الألفاظ التي لم يرد بها الدوام.

فإن قالوا: إن الألفاظ التي ذكرتموها قد بيّن موسىٰ انّه لم يرد بها الدوام فلوكان السبت كذلك لبيّنه.

قلنا لهم: أبيّن موسىٰ انقطاعَ تلك العبادات، وأنّها غير دائمة حين تعبدّ بها أو بعد ذلك؟

فإن قالوا: بيّن ذلك بعد زمان متراخ، وهكذا يقتضي ظاهر التوراة، لأنّه قال في موضع: «يُثقَبُ أُذنُ العبد ويُستخدَمُ أبَداً»، وقال في موضع آخر: «يُستَخدَمُ خَمسينَ سَنةً»، ولم يقولوا ولم ينقلوا أنّه بيّن في ذلك الموضع.

قلنا لهم: فإذا جاز أن يأمر موسى بالشيء أبداً وعلى الأحقاب، ثمّ يبيّن بعد ذلك أنّه ما أراد التأبيد جاز أن يبيّن ذلك نبيّ آخر، إذا كان البيانُ تأخّر في كلا الحالين.

فإن قالوا: إنّ موسىٰ بيّن مراده بهذه الألفاظ في الحال.

قلنا: لو بيّن ذلك لنقل منه كما نقل بيانه المتراخي.

فإن قالوا: يجوز أن لاينقل، ولكن نحن نعلم أنّ البيان صدر منه في الحال، لعلمنا بأنّ البيان لايتأخّر.

قلنا لهم: فجوّزوا أن يكون بيان نسخ السبت صدر منه في الحال ولم ينقل منه، كما لم ينقل ماذكرتم، وقد ذكر بعضهم انّ حزقيل ذكر زيادات في عبادات يعتقدون أنّ تلك الزيادات تلزمهم عند مجيئ منتظرهم ثمّ هم مختلفون فيها، فمنهم من يقول: إنّ موسىٰ عليه السلام ما ذكر تلك الزيادات. ومنهم من يقول ذكرها ولكنّها لم تنقل عنه، فتقول لمن قال إنّه لم يذكرها أصلاً: أليس تلك الزياداتُ ترفعُ إباحة تركها، وهذا نسخ في المعنىٰ، فقد وقع ماهو في معنى النسخ بعد موسىٰ على يد نبيّ آخر، فجوّز وامثله في السبت، ونقول لمن قال إنّه ذكرها ولم ينقل عنه جوّز أنّه قد بيّن انقطاع التعبّد بالسبت ولم ينقل عنه خاصّة، والهوىٰ وحبُّ المذهب يدعوكم إلى ترك نقل ذلك.

فإن قالوا: إنّما يلزمنا أن نقول: قد بيّن موسى عليه السلام انقطاع التعبّد بالسبت لونسخه من صحّت نبوّته.

قلنا: أنتم دفعتم نبوّة نبيّنا عليه السلام لأنّه نسخ مالم يبيّن موسىٰ عليه السلام انقطاعه فإذا لم تعلموا أن موسىٰ لم يبيّن ذلك بطل دليلكم، فيوجب أن لا تقطعوا بذلك على أنّه ليس بنبيّ. وبعد، فإنّ كلامهم هذا يقتضي أن يقطعوا على أنّ موسى عليه السلام قد أشعرهم بنسخه مهما صحّت نبوّة محمّد عليه السلام: فليقتصروا على مطالبتنا بالمعجزات الدالة على نبوّته حتّى نذكرها لهم ونبيّن صحّتها، وليتركوا الاحتجاج بما لا يعلمونه، من أنّه نسخ مالم يبيّن موسى انقطاعه.

وقد قال بعضُ اليهود: إنّ قصّة البقرة إنّما انقطع التعبدُ بها، لأنّ المتعبدين بها هم بنوهارون، ثمّ بيّن نبيّ آخر بعد موسىٰ أنّ المتولي لذلك هومن نقطع

علىٰ أنّه من بني هارون، لامن نظنّه كذلك. وإذا لم نعلم بني هارون قطعاً زال التعبّدُ بذبح البقرة لزوال شرطه.

فيقال لهم: إنّ موسىٰ عليه السلام هل بيّن هذا الشرط أم لا؟

إن قالوا: لا، وإنّما بينه نبيّ بعده.

قلنا لهم: فجوّزوا أن يكون من شرط التمسّك بالسبت أن لا يبعث نبيّ من العرب. ولم يبيّن ذلك موسىٰ، وإنّما بيّنه محمّد عليه السلام.

وإن قالوا: إن موسىٰ عليه السلام بيّن انقطاع التعبّد بذبح البقرة.

قلنا: فكان يجب أن ينقل ذلك عنه وأنتم لا تنقلون هذا عنه.

فإن قالوا: نحن نعلمُ أنّ موسىٰ عليه السلام كانَ يتديّن بدوام شرعه وأن لاينقطع ولاينسخ بمثل ماتعلمون أنتم أنّ نبيّكم كان يعتقد ويتديّن بأنّ شريعته لا تنسخ ولايحتجّ في ذلك بألفاظ التأبيد، حتّىٰ تردّوا علينا بما رددتموه

قلنا: نحن نعلم علماً لايخالطه[1] شكّ وريب انّ نبينا عليه السلام كان يتديّنُ بأنّ شرعه لاينسخ وأنّه خاتم النبيين، مثلَ علمنا بالبلدان والوقائع ومثلَ علمنا بوجوده تعالى وادّعائه النبوّة لايمكنكم أن تدّعوا مثلَ ذلك، لأنّه لوكان كذلك لوجب في كلّ من خالطكم أن يعلم ذلك. وخلافه معلوم، لأنّا نعلم ذلك والنصارىٰ على كثرتهم وقرائتهم لكتبكم لايعلمون ذلك، وجماعة منكم لايعلمون ذلك بل يقولون: الأمر فيه مشتبه، ويقتصرون على مطالبتنا بالمعجزه ألاترىٰ أنّ العلم بتديّن نبيّنا عليه السلام بدوام شرعه وكونه خاتم النبيين، لما كان على الحدّ الذي وصفناه، شاركنا فيه المسلم وغيرالمسلم والصديق والعدوّ. فكلّ من علم وجوده وادّعاءه النبوةعلم انّه كان يتدين بما ذكرناه، ومثلُ هذا لايمكنكم ادّعاؤه.

---

(١) م: يتخالجه.

وبعد، فإذا ثبت نبوّة نبيّنا عليه السلام بما ظهر عليه من المعجزات، على مانبيّنه إن شاء الله تعالى، بطل قول من ادّعى تأبيد شرع موسىٰ أو غيره من الأنبياء عليهم السلام، لأنّه لوصحّ تأبيد شرع واحد منهم لما دلّت المعجزاتُ التي قامت وظهرت عليه على نبوّته عليه السلام وصحة شرعه مع مافيه من مخالفة الشرائع المتقدّمة في أكثر الأحكام.

فإن قيل: لم صرتم بأن تنظروا في معجزات نبيّكم، فتعلموا بها صحة نبوّته وبطلانُ ماتمسّكنا به من الخبر المقتضي بظاهره لدوام شرع موسىٰ وتأبيده أو صحّة تأويله على ما تأوّلونه عليه أولىٰ من أن تنظروا أوّلاً في خبرنا فتعلموا صحّته، وإذا علمتم صحّته قطعتم على بطلانِ نبوّة من تدّعون نبوّته.

قلنا: صحّةُ معجز نبيّنا الذي هو أظهرُ آياته ومعجزاته، وهو القرآن الموجود في أيدينا مبنيّة على أُمور عقليّة لايدخلها الاحتمال والاشتباه لأنّها مبنيّةٌ على ظهور القرآن عليه وتحدّيه العرب به وأنّهم لم يعارضوه. وذلك كلّه معلوم ضرورةً وعلماً لايدخله شكٌّ وريبٌ مثل العلم بالبلدان والوقائع والعلم بأنّ ماهذا صفته معجز دالّ على صدق من ظهر عليه طريقه أيضاً اعتبار العقل الذي لايدخله الاحتمال. وليست هذه المباني والقواعد ولا واحدٌ منها من جنس الكلام الذي يدخله الاحتمال والحقيقة والمجاز والعمل بظاهره أو تركه. والاستدلالُ بالخبر الذي تدّعونه مبنيٌّ على صحّته لايعلمُ إلّا بعد أن يعلم أنّ صفة التواتر ثابتة في جميع أسلاف اليهود في كلّ زمان، ثمّ إذا صحّ وثبت نقله فهو كلام يدخله الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم، والاحتمال للتأويل المخالف لما يقتضيه ظاهره.

إذا تقرّر هذا، فمعلومٌ أنّ التمسّك بما لايحتمل والنظر فيه وبناء المحتمل عليه أولى من عكسه، وهوالتمسّك بالمحتمل[1] والنظر فيه وبناء مالايحتمل عليه،

(١) م: بالمجمل.

فظهرت الأولويّة التي طلبها السائل، في جانب ما ينظر فيه بحمدالله ومنّه.

وأمّا من أجاز النسخ عقلاً، ولم يدّع منع النشرع منه، وأنكر نبوّة نبيّنا عليه السلام، لزعمه وادّعائه أنّه ما دلّت على نبوّته دلالةٌ ولا قامت عليه معجزةٌ، فالردُّ عليه هو بأن نبيّن صحّة نبوّته عليه السلام بما ظهر عليه من المعجزات الواضحة والآيات اللائحة التي لا تخفى دلالتُها على صدقه في ادّعائه النبوّة عند التأمّل الصحيح وبذل الإنصاف ومانحن فاعلون لذلك بعون الله وحسن توفيقه.

[المسألة الثالثة]:

القول في نبوّة نبينا محمّد صلى الله عليه وآله

فنقول: وبالله التوفيق والعون: الذي يدلّ على نبوّة نبيّنا عليه السلام أنّه ادّعى النبوّة وظهر عليه المعجز، وقد بيّنا أنّ المعجز يدلّ على صدق الدعوى التي يطابقها، فيكون عليه السلام صادقاً في دعواه فيكون نبيّاً.

فإن قيل: بيّنوا ادّعاءه النبوّة ثمّ ظهور المعجز عليه، ليتمّ مقصودكم ويصحّ استدلالكم.

قلنا: أمّا ادّعاء النبوّة فلا شكّ فيه، إذ هو معلوم على حدّ العلم بوجوده وظهوره وعلى حدّ العلم بالبلدان والوقائع، لاينازع فيه إلّا جاحد أو معاند يُعَدُّ في السُّمَنيّة ويَشبَهُ بالسوفسطائيّة، ولهذا يشترك في هذا العلم الوليّ والعدوّ والمسلم وغير المسلم، فلا أحد يعرف وجوده إلّا ويعرف دعواه النبوّة. إنّما النزاعُ بين المسلم وغير المسلم والولي والعدوّ في صدقه في دعواه، لا في أصل الدعوى.

وأمّا ظهورُ المعجز عليه، فمعجزاته كثيرةٌ، أظهرها القرآن. وبيانُ كون القرآن معجزاً أنّه لاشكّ ولاخلافَ في أنّه ظهر عليه ـ صلوات الله عليه ـ ولم يسمع من غيره قبله، وأنّه تحدّى العربَ به والعربُ مع طول المدّة لم يعارضوه. فنقول: إنّهم إنما لم يعارضوه للعجز من المعارضة وتعذّرها عليهم. وذلك التعذّرُ خارقٌ للعادة.

فإن قيل: جميع ما ذكرتموه ممنوع منها، إذ هي دعاوي غير مسلّمة فبيّنوا صحّتها.

قلنا: أمّا أنّ القرآن ظهر عليه ولم يسمع قبله، فلا ينازع فيه إلّا جاحد، مثل الذي يُنازع في دعواه النبوّة والذي ينازع في وجوده. وأمّا انّه عليه السلام تحدّى العربَ به فيتبيّنُ ببيان حقيقة التحدّي ومعناه. وذلك لأنّ معنى التحدّي في العرف هو تحريض المدّعي، لاختصاصه وتميّزه بامر غيره على أن يأتي بنظير ذلك الأمر إن قدر عليه وأمكنه، والغرض به إظهار قصوره وعجزه عن ذلك كما يقول أحدُنا لغيره: أنا أطفِرُ هذا الجدول أو أشيلُ هذا الحجرُ وأنت لا تقدر على ذلك فيحرضه بهذا القول على تعاطي ذلك الطفر أو تلك الإشالة وغرضه إظهار قصوره وعجزه بما ادّعى اختصاصه به. وهو تفعّل من الحِداء، وهو حثّ البعير وتعريضه على السير بالنغمات وقول الشعر.

إذا ثبت وتقرّر معنى التحدّي، فلا شك في أنّ هذا المعنىٰ كان من النبيّ عليه السلام، إذ كلّ من عرفه وعرف دعواه النبوّة وظهور القرآن عليه، عرف أنّه عليه السلام كان يفخر بالقرآن ويدّعي تميّزه به عنهم وأنّ الله تعالى أنزله عليه وخصّه به، وكلُّ هذا يبعث ويحرّضُ العدوّ على مساواته فيما يعجز به ويدّعي التميّز لأجله فثبت وتحقّق أنّه تحدّاهم بالقرآن. وبعد، فآيات التحدّي موجودة في القرآن مفصلة. وهي قوله تعالى: «قُل لَئِن اجتَمَعتِ الإنسُ والجِنُّ علىٰ أن يأتوا بمثل هذا القرآنِ لا يأتونَ بمِثلِهِ ولوكان بعضُهمْ لِبعضٍ ظَهيراً»[١] وقوله تعالى: فَليأتُوا بحدَيثٍ مِثلِهِ إن كانُوا صادِقينَ»[٢]، وقوله: «وإن كنتُم في رَيبٍ ممّا نَزَّلنا علىٰ عَبدِنا فأتُوا بسُورَةٍ مِن مِثلِهِ وَادْعُوا شُهَداءَكُم مِن دُونِ اللهِ إن كُنتُمْ صادِقينَ»[٣]، وقوله: «فأتوا بِعَشرِسُورٍ مِثلِهِ مَفترياتٍ»[٤].

فإن قيل: مايؤمنكم من أن تكون هذه الآيات زيدت في القرآن فلا يصحّ

(١) الاسراء: ٨٨.
(٢) الطور: ٣٤.
(٣) البقرة: ٢٣.
(٤) هود: ١٣.

الاحتجاج بها؟

قلنا: لاخلافَ في أنّ القرآن الذي في أيدينا ونقلوه في العواشر والختمات وفي الصلوات ونتعلّمه ونعلمه على مافيه من السور والآيات هوالذي كان في عهد الصحابة، وأنّه لم يزد فيه شئ بعد عهد الصحابة. وإنّما ادّعىٰ بعضُ الناس أنّه زيد فيه في عهد عثمان، فلوكانت هذه الآيات زيدت في القرآن لأنكرها كثير من الصحابة ولجرى فيه من الكلام والنزاع ماكان لايجوز أن يخفىٰ علينا كما لم يخفَ علينا ماجرىٰ بينهم في المعوّذتين، مع انّ الذي خالف فيهما كان عبدالله بن مسعود وحده، وإنّما أوجبنا ماذكرناه من إنكار الصحابة لذلك، لأنّهم كانوا يتديّنون بالإسلام ويعظّمون الأمر في الزيادة في القرآن، والمتديّن بذلك لايجوّز أن يعلم زيادة في القرآن فلا ينكرها، سواء كان تديّنه بذلك واستعظامه له تقليداً أو احتجاجاً، وعلى أنّه لوكانت هذه الآيات زيدت بعده عليه السلام في القرآن لما خفي ذلك على أعدائه والطاعنين في نبوّته، ولكانوا يوافقون المسلمين عليها ويقولون هذه الآيات مستحدثة وسلفُ المسلمين لم يعرفوها ولاسمعوها، ولكان يجري مجرى ادّعاء معجزة اليوم لم يدّعها أحدٌ من سلف المسلمين في أنّهم ماكانوا يمسكون عن الموافقة على حدوث الدعوى لها، وانّها لم تعرف في سالف الاسلام. فلمّا لم يفعلوا ذلك علمنا أن هذه الآيات مثل[1] سائر القرآن الذي كان يتلى على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.

وأمّا أنّهم لم يعارضوه، فبيانه هو أنّهم لو عارضوه لوجب أن ينقل ويعلم كما نقل وعلم القرآن نفسه، فلمّا لم ينقل ولم يعلم دلّ على أنّهم لم يعارضوه. وإنّما أوجبنا نقل المعارضة لوكانت، لأنّ من حق كلّ أمرين ظاهرين عجيبين معتدّ بهما يقعان في وقت واحد أوزمان متقارب إذا نقل أحدهما أن يُنقَل الآخر، لأنّ

---

(١) م: من.

الدواعي كما تتوفر إلى نقل أحدهما تتوفر إلى نقل الآخر، بذلك جرت العادة، والطباع مجبولة على ماذكرناه، الا ترىٰ أنّه لوسقط الخطيبُ من المنبر يوم الجمعة والعياذ بالله بحضور القوم و وقعت فتنة في الجامع بسبب من الأسباب، فانّه كما ينقل أحدهما ينقل الآخر، ولا يجوز ولا يتصوّر من طريق العادة أن ينقل السقوط ولا ينقل الفتنة أو على العكس، هذا مع أنّه لاحاجة للناس ماسّةً إلى نقل أمثال هذا، فكيف إذا كان الواقع أمراً تمسّ الحاجة إلى نقله، كالمعارضة التي كانت حاجةُ أعداء النبيّ ماسّةً إلى إظهارها ونقلها أن لوكانت، فانّهم بذلك كانوا يتخلّصون ممّا ألزمهم النبيّ عليه السلام.

ونظيرُ مسألتنا أن يقوم مُصارعٌ في بلد ويدّعي تميّزه عن سائر أقرانه في المصارعة وأنّه يغلبهم ولايغلبه أحدٌ منهم ويشيع ويفشي هذه الدعوىٰ منه ثمّ يقوم في مقابلته واحدٌ ويصارعه ويصرعه ويغلبه ويبطل دعواه، أفيتصوّر أن ينقل دعوى المصارع تميزّه عن الأقران ولا ينقل بطلانُ دعواه بغلبة غيره عليه وقهره له، أو يشيل واحدٌ حجراً ثقيلاً ويدّعي تميّزه عن الأقران بإشالته، فيجيءُ واحدٌ ويشيلُ مثلَ إشالته، ويُبطِلُ بذلك دعواه، أفيمكن من حيث العادة أن ينقل أحد الأمرين دون الاخر؟ مع أنّهما جميعاً وقعاً ظاهرين؟

و وجه آخر في بيان وجوب ظهور المعارضة ونقلها لوكانت. وهو أنّه لو وقعت المعارضة لكانت هي الحجّة، والقرآن شبهة، ونقل الحجة أولىٰ من نقل الشبهة، فكان يجب على الحكيم تعالى أن يقوي دواعي الناقلين إلى نقلها لينقلوها إزاحةً لعلّة المكلّفين. وليس لأحدٍ ان يدّعي أنّهم عارضوه ولكنّهم لم يظهروا المعارضة. وذلك لأنّ مايدعوهم إلى المعارضة يدعوهم إلى إظهارها وهو طلب التخلّص ممّا ألزمهم من خلع الديانات والعبادات وبطلان الرياسات التي ألفُوها ونشأوا عليها. ولهذا أظهروا كلام مسيلمة مع سخافته وركاكته وبعده عن دخول الشبهات فيه ونقلوه، فكيف لم ينقلوا مافيه شبهة قويّة أو هو حجّة.

فيتقرّر بـمّا ذكرناه أنّـه لووقعـت المعارضةُ مـن العرب لوجب نقلـها والعلم بها، وإذا لم تنقل ولم تعلّم دلّ على أنّـها لم تكـن، لأنّ كلّ أمر يكـون ممّا لوكان لوجب أن ينقل، فانّـه إذا لم ينقل نعلم بـذلك أنّه لم يكن، ولهذا نعـلم أنّه ليس بين بغـداد والبصـرة بلدة أكبر منهما، وانّـه لم يكـن مع الـنبيّ عـليـه السلام نبيّ آخر، وأنّه لم يكن له هجـرة إلى خراسان ولم يكن له حروب أُخَر تجري مجرى بدر وحـنين، وأنّه عليه السلام لم يـتـعبد بالحجّ إلى بيـتٍ بـالعراق و بصلاة سادسة، لأنّه لوكان شيءٌ من ذلك لنقل وعلم.

فعند هذا الـبيان نقول للمنازع: لم يخل الحالُ في المعارضة من أحد أمرين، إمّا ان لم يـكن أصلاً والبتـة، أو كان ولـكنّها لم تنـقل، فإن كان القسم الأوّل ـوهو أنّهم لم يعـارضوه ـ ثـبت ما أردناه من عدم المعارضة مع طول المدّة، فترتّب عليه بـقـيّة كلامنا في الاحـتجاج، وإن كان القسـم الثاني ـوهو أنّ المعـارضة، وقعت منهم، ولكنّهـا لم تنقل، مع ماقد بـيّنا من وجوب نقلـها من طريق العادة لوكانت كـان ذلـك انتقاضاً لـلعادة، فيدلّ على صدقة عليه السلام في دعواه إذ قدظهر علـيـه على هذا لفرض خارق عـادة من جهته تـعالى. وإنما قلنـا إنّ ذلك يكون مـن جهته تـعالى، لأنّهـم إنّما لم ينقلـوها من حـيث إنّه تعـالى صرفهم عن نقلـها، وضـعّف دواعيهم عـن نقـلها، هـذا، كما لوفـرصنا كون بلـدة بين بغداد والـبصرة أكبرمنهما،ثم لا ينقل كـون تـلك البلدة بوجـه مـن الوجوه، أليس يكون ذلـك نقضَ عادة ولايتصوّرُ أن يكـون ذلـك على طول الزمان إلّا بأنّ يصرف الله تعالى عن نقل ذلك.

فإنّ قيل: ما ذكرتموه إنّما يكون فيه انتقاضُ العادة ان لولم ينقلوها مع عدم الموانع والصوارف، فـلعلّه كان هنـاك مانع من نقـل المعارضة وهو الخـوف من أنصاره والمتـديّنين بشرعـه، وهـم كـثـيـرون يخاف جنـيـبتهم. كما تـقـولون أنتم لمخالفكم في نقل النصّ الجلي بالإمامة على أميرالمؤمنين عليه السلام.

قلنا: إنّ النبي عليه السلام في مدّة مقامه بمكّة ما كان بحيث يخاف جانبه وما كانت له سطوة ولا كان في المسلمين كثرة، ولا لهم شوكة، بل كان الأمر معكوساً، إذ كانت الكثرة والشوكة في جانب الأعداء. ولهذا كان يقول: «لكم دينكم ولي دين»، ولهذا أيضاً احتاج إلى الهجرة بالليل، وبعد هجرته وانتقاله إلى المدينة إنّما علت كلمته وظهرت كثرة المسلمين وشوكتهم بعد زمان، وكان يجب أن يعارضوه في تلك المدّة ويظهروها وينشروها في البلاد، وإذا ظهرت ونقلت لم يؤثر فيه ظهور المسلمين وشوكتهم.

فإن قيل: المعارضة لم تقع في تلك المدّة وإنّما وقعت بعد الهجرة.

قلنا: فيكفي في الإعجاز وانتقاض العادة بالقرآن ارتفاعُ المعارضة ثلاث عشرةَ سنةً، ولهذا لو عورض القرآن اليوم لما قدح في كونه معجزاً خارقاً للعادة في وقته. على أنّ الكفر والشرك وإن ضعف بالمدينة بعد الهجرة ومايقرب منها، فانّ سائر البلاد كان الكفر فيها[1] قويّاً فكان يجب أن يعارضوه في تلك البلاد ويظهروها لينكشف بها بطلان أمره.

ثمّ نقول للسائل: الخوف لايقتضي انقطاع النقل بالكلّيّة، وإنما يمنع من المظاهرة به، ولهذا نقل النصّ على أميرالمؤمنين عليه السلام ونقلت فضائله مع حصول الخوف من بني اُميّة، فكان يجب أن ينقل المعارضة خفيّاً وعلى وجه لايتظاهر به، وبعد، فانّ الخوف لم يمنع من نقل هجائه والسبّ له، فكيف منع من معارضة القرآن.

وأيضاً فانّه يلزم على تجويز معارضة لم تنقل تجويزُ أن يكون في زمانه عليه السلام جماعة ادّعوا النبوّة وكذا بعده وظهرت عليهم معجزات. ومع هذا لم ينقل شيئ من ذلك خوفاً من المسلمين والبلوغ إلى هذا الحدّ تجاهل

(١) م: بها.

والفرق بيننا وبينهم فيما نقلناه من النصّ الجليّ ظاهر بيّن، لأنّ النصّ وإن كتمه قوم فقد نقله آخرون وإن كانوا أقلّ منهم، وظهوره وشياعه في أصحابنا الإمامية غير خاف، وكان يجب على هذا نقل المعارضة في جماعة يثبت بنقلهم الحجة أو يدخل به الشبهة فلمّا لم ينقل أصلاً بان الفرقُ بينهما. على أنّا نعلمُ أن المعارضة لم تكن على حدّ علمنا بأنّه ماكان للنبيّ عليه السلام هجرة إلى خراسان، ولايمكن مخالفينا في النصّ ادّعاء مثل هذا العلم في نفي النصّ.

فإن قيل: لم لايجوز أن يقال: المعارضة وقعت من واحد أو اثنين ولم تشع فقتلهما أصحابُ النبيّ عليه السلام، وإن كتم ذلك واستمرّ.

قلنا: إذا كانت المعارضة تعذّرت على الفصحاء المعروفين والشعراء والخطباء المبرّزين كفى ذلك في باب خرق العادة وانتقاضها وكون القرآن معجزاً، إمّا بأن يكونوا مصروفين على مذهب من قال بالصرفة، أو لأنّ القرآن بفرط فصاحته خرق العادة، فلذلك عجز أولئك المشاهير من الفصحاء عن معارضته وإذا فرضنا كونَ القرآن خارقاً للعادة بفرط فصاحته، فأمّا أن يكون القرآن من جهته تعالى أو من جهة الرسول، فإن كان من جهته تعالى فلا كلام فيه، وإن كان من جهته عليه السلام، فهو إنّما يتكّن من مثل تلك الفصاحة بعلوم خصّه الله تعالى بها، فتلك العلوم تكون خارقة للعادة من جهته تعالى وأيّ الثلاثة ثبت وصحّ ثمّ بذلك صدقه، ونعلم بعدالعلم بصدقه أن أحداً غير ماذكرناه لم يتمكّن من المعارضة ويبطل التجويز الذي ذكره السائل فاتضح وتقرّر انتفاء المعارضة وعدمها.

أمّا أنّ عدمَ المعارضة لانتفائها كان للتعذّر، فبيانُه أنّه توفرّت دواعيهم واشتدّت حاجتهم إلى الإتيان بها ولم يكن لهم عنها صارف ولم يأتوابها، وكلّ من توفّرت دواعيه واشتدت حاجته إلى فعل ولم يصرف عنه صارف ثمّ لم يفعله فهو غير متمكّن منه وإنّما يفعله لتعذّره عليه.

فإن قيل: لم قلتم إنّ دواعيهم إلى المعارضة وحاجتهم إليها كانت شديدة؟

قلنا: لوجوه،منها: انّه عليه السلام تحدّاهم أن يأتو بمثل القرآن على مابيّناه وقرعهم بالمعجز عن مساواته، وقد كانت الفصاحة صناعتهم التي يفخرون بها. وكلّ صاحب صِناعة يدّعي الافتخار بها وبلوغ الغاية فيها، فانّه إذا قرع بالعجز عن شيْ منها يأنف من أن يرىٰ مقصّراً فيها وأَنَفَتُهُ تدعوه إلى الإتيان بما يتحدى به الا ترىٰ أنّ من ادّعى البراعة في الطبّ والهندسة إذا قُرِعَ بالعجز في فنّه فانّه يتوفّر دواعيه إلى مساواة من قرعه بالعجز والزيادة عليه.

ومنها: إنّه جاء بما يكرهونه من نقلهم عن العادات المألوفة إلى مالم يألفوه.

ومنها: منعه إيّاهم عن الاسترسال في المشتهيات وأمره لهم بالأُمور الشاقّة من العبادات.

ومنها: إلزامه لهم تضليلُ من كانوا يصوّبونهم ويعظّمونهم من أسلافهم واستخفافٌ بما كانوا يعظّمونه من أصنامهم والتبريّ منها.

ومنها: أنّه كان في تمام أمره ورياسته على كبرائهم وتقدّمه على رؤسائهم.

ومنها: توعّده العاصي بالعقاب الأليم الذي كانوا غير معتقدين له.

فجميعُ ما عددناه كانوا يكرهونه، وكراهتهُم لها تدعوهُم إلى كسرمايتمّ به أمرُه ومايكرهونه، وقد علموا أنّ الإتيان بالمعارضة يبطِلُ دعواه ويكسرُ أمره وحجّته ويخلّصهُم من جميع ماذكرناه، ثمّ وقد تجدّد من قتل أقاربهم ما أكد عدواتهم له وحرصهم على كسر حجّته.

فإن قيل: بيّنتم شدّة حاجتهم وتوفّر دواعيهم إلى المعارضة، لم قلتم: إنّها لم يكن عنها صارف؟

قلنا: الصارف عنها إمّا أن يكون صارفاً دينيّاً أو دنيويّاً.

أمّا الدينيّ فغير متصوّر، لأنّهم ما كانوا يتديّنون بفرض[١] طاعة وترك معارضة، بل كانوا معتقدين لضدّ ذلك أو نقيضه.

وأمّا الدنياويّ فهو الرغبة أوالرهبة بأن يقال: كانوا يرهبونه ويخافون جانبه إن عارضوه أو يرغبون في ترك معارضته، لإعتقادهم أنّهم يصلون بسبب ذلك الترك إلى نفع عظيم في الدنيا عاجل أو آجل.

ومعلوم أنّهم ما كانوا يرهبونه خاصّة في مدّة مقامه بمكة، بل كان هو عليه السلام الخائفَ منهم في تلك المدّة، وبعد هجرته -عليه السلام- من مكّة أيضاً ما كانوا خائفين منه في بلادهم في غالب أحوالهم.

وأمّا الرغبة، فظاهرٌ أيضاً أنها كانت من جهتهم في المعارضة لا في تركها، إذبها كانوا يتوسّلون إلىٰ أغراضهم ومقاصدهم من إبطال أمره وتوهين شأنه لابتركها، وهذا ممّا لايخفىٰ علىٰ عوامّ الناس، بل ولا على صبيانهم. الا ترىٰ أنّ صبيّاً لوقال: أنا أُشيلُ هذا الحجر أو أطفِرُ هذا الجدول وأنت لا تقدرُ علىٰ ذلك لكانت رغبة ذلك الصبيّ الآخر في إشالة ذلك الحجر أو طفر ذلك الجدول، لا في ترك ذلك، لعلمه بأنّ دعواه إنّما تبطل بإشالة الحجر أو طفر الجدول.

فإن قيل: فلعلّهم لم يحتفلوا به أو بالقرآن، لقصوره في الفصاحة عندهم فكان هذا هو الذي صرفهم عن المعارضة.

قلنا: المعلومُ خلافُ ماذكر في السؤال. كيف يقال لم يحتلفوا به؟ مع علمهم بأنّه من أجلّ قبائلهم وأرأس عشائرهم ومع شهرته عليه السلام عندهم بالسداد والأمانة حتّى لقبوه بـ «بالأمين» وكيف يقال: لم يحتفلوا بالقرآن لقصوره عندهم في الفصاحة، وقد بلغ من إعجابهم بالقرآن أن شبّهوه بالسحر وقد قالوا فيه: «إن هذا إلّا اختلاق»[٢] و«إن هذا إلّا أساطيرُ الأوّلين»[٣]

---

(١) م: بغرض.

(٢) ص: ٧.

(٣) الانعام: ٢٥، المؤمنون: ٨٣.

فما لايحتفل به كيف يقال فيه هذه الأقاويلُ ولقد بلغ من شدّة اهتمامهم بأمر القرآن عند سماعه أن اجتمعوا وتشاوروا في أمره، فقال أبوجهل والملأ من قريش: «قد التبس علينا أمرُه فَعَليكم برجل يَعرِفَ السّحرَ والكهانة والشعر».

فقال عتبةُ بن ربيعة: «أنا لذلك، فأتى النبيّ عليه السلام، فقال: «أنت يا محمّد خيرٌ أم هاشم، أنت خيرٌ أم عبد المطّلب، أنت خيرٌ أم عبدالله، فبم تشتم آلهتنا وتُضَلِّلُ اٰباءنا؟ فإن كان بِكَ الرياسة سوّدناك، وإن كان بك الباءةُ زوّجناك، وإن كان بك المالُ أغنيناك».

فلمّا فرغ من كلامه، أمره النبيّ صلى الله عليه وآله، بالاستماع، وقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله: «بِسم الله الرحمنِ الرحيم. حٰم، تنزيلٌ مِنَ الرحمن الرحيم، كتابٌ فَصّلَت اياٰتُه، قرآناً عربيّاً لقوم يعلمونَ، بشيراً ونذيراً، فأعرض أكثرُهم فهُم لايسمعونَ ـ حتى أنتهى إلى قوله تعالى ـ: فإن أعرضُوا فَقُل أنذَرتُكمُ صاعِقَةً مِثل صاعقةِ عادٍ وثَمود».

فلّما سمع عتبة ذلكَ امتلأ صدرُه حيرةً ورعباً، فناشده بالرحم أن يكفّ ثمّ قام يمشي والهاً دَهِشاً قد سقط طرفُ ردائه، مايشعر به.

فقال قائلهم: «كُفوُّا ثوب سيدِكم». ثمّ اجتمع إليه أبوجهل والملأ، فقال عتبةُ: والله لِقد جاءكم بشيء ماهو بشعر ولاكهانة ولاسحر، ولقد جاءكم بأمر عظيم، ثمّ قرأما سمع وأخبرهم أنّه ناشده أن يكفّ وقال لهم: قد تعلمونَ أنّ محمّداً إذا قال شيئاً لم يَكذِب فخفتُ أن ينزلَ بكم العذابُ».

أفيقال في مثل هذا الكلام إنّهم لم يحتفلوا بهذه القصّة. أوردها صاحب كتاب الايجاز في بيان إعجاز القرآن.

وفي الجملة معلومٌ انه إن لم يكن القرآنُ ناقضاً للعادة بفصاحته، فانّه ليس بدون كلام أفصحهم، فكيف يقال: لم يحتفلوا؟ وبعد، فلوكانوا غير محتفلين به عليه السلام لما قاتلوه ولما هجوه، ولولم يحتفلوا به في بدو الأمر لكانوا يحتفلون به

حين كثر أتباعُه وكاديتمّ أمره.

فإن قيل: لعلّهم انصرفوا عن المعارضة، لإعتقادهم أنّ الحرب أولىٰ، لأنّها منجزة والمعارضة ليست كذلك أوخافوا من وقوع خلف فيما يعارضون به القرآن، وهل هومساوٍله أم لا؟ ويحصل فيه نزاع ويقوى الشوكة ويفضي الأمر إلى الحرب فقدّموا الحرب لذلك.

قلنا قول السائل: «لعلّهم انصرفوا عن المعارضة، لاعتقادهم أنّ الحرب أولى»، باطلٌ لأنّه عليه السلام لم يدّع البينونة بالغلبة والقهر، وأنّهم لايقدرون على قتاله حتّى يفرغوا إلى قتاله، وإنّما ادّعى البينونة بالقرآن وتحدّاهم بمعارضته، وإذا كان كذلك فلايدخل على عاقل شبهةٌ في أنّ المعارضة أولىٰ من المحاربة.

وقد تقدّم أن هذا أمر لا يخفىٰ على الصبيان، فانّ الصبيّ الذي قال له الصبيّ الاخر: «أنا أطفر هذا الجدول وأنت لا تقدر على ذلك»، يعلم أن دعواه إنّما تبطل بأن يطفر الجدول، لابأن يضربه أو يشتمه.

هذا، لو وثقوا بالظفر والغلبة، فكيف وهم على خطر فيه، ولا خطر في المعارضة، وكان يجب أن يقدّموا المعارضة، فان أنجحت[1] كفّوا عن الحرب، وإن لم تنجح[2] حينئذٍ كانوا يرجعون الى الحرب. بل كان يجب أن يجمعوا بين الحرب والمعارضة، لأنّ احدهما غير مانع من الآخر، إذ المعارضة كلام مسموع لايمنع منه الحرب، فكانوا يأخذون الحجّة من الوجهين على أنهم جرّبوا الحربَ مِراراً، فحيث لم يظفروا بما أرادوا كان يجبُ أن يأتوا بالمعارضة لتزول الشبهة. هذا، مع أنّ الحربَ كانت بعد الهجرة، فكان يجب أن يعارضوه قبل الهجرة.

وأمّا قول السائل: «أوخافوا من وقوع خلف واشتباه في المعارضة وأنّها هل

---

(١) م: أنجعت.

(٢) م: تنجع.

هي مساوية للقرآن أم ليست كذلك؟») فلا يصحّ أن يصرفهم عن المعارضة، إذ هو المطلوبُ من القوم، وهو أن يأتوا بكلام يشتبه الحال فيه على السامعين فيعتقدون أو أكثرهم أو جمع منهم أنّه مثل القرآن وإن خالف فيه أقوام، على ما هو معلوم من عادتهم في معارضة بعضهم بعضاً في لشعر والخطب، فانّهم ما كانوا يطلبون في ذلك إلّا المقارب دون المماثل المساوي الحقيقي، لأنّ ذلك ينضبط، فكان يجب أن يعارضوه بما اعتادوه وألِفُوه. ولو اعتذر عاقل تحدّىٰ بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر، كان غير معذور عند العقلاء.

فإن قيل: إنّهم لم يفهموا ما أراد بمثله وأشكلَ عليهم المرادُ بالمثليّة وأنّه هل أُريد المماثلة في الفصاحة أو النظم أو الأُسلوب أو فيها أو غير ذلك، فلهذا لم يعارضوه، وهذا هو الذي صرفهم عن المعارضة.

قلنا: هذا باطل، لأنّه لو كان كذلك، لوجب أن يستفهموه عن مراده. ولو أنّ أحداً ممّن تحدّاه غيره بشعر أو خطبة أو صناعة تقاعد عن معارضة متحدّيه واعتلّ بمثل هذه العلّة واعتذر بمثل هذا العذر، لما قبل هذا العذر منه عاقل ولذمّه كلّ من سمعه ويقول: فكان من حقّك أن تستفهم من تحدّاك عن مراده بالمثليّة .

وعلى أنّ هذا باطل من وجه آخر، وهو أنّ تحدّي بعضهم بعضاً في الشعر والخطب كان معروفاً، معهوداً فيما بينهم، وهو أنّ المطلوب فيه المساواة في الفصاحة والنظم والأُسلوب والوزن والقافية في الشعر والاسجاع في الخطب، فكيف اشتبه الأمرُ عليهم فيه وبعد، فانّ القرآن إذا لم يكن معجزاً عندهم فلا يتعذّر معارضته من كلّ وجه، فكان يجب أن يعارضوه من كلّ وجه.

فإن قيل: إنّهم عوّلوا على انّ في اشعارهم وخطبهم مايقارب القرآن في فصاحته أو يفضله، وأنّ مايستأنف منه لايزيد على ما تقدّم، ويجري ذلك مجرى من تحدّىٰ غيره بالعجز عن الحركة وهو ماش.

قلنا: قول السائل «إنّه كان في كلامهم مايقارب القرآن في فصاحته» فغير نافع للخصوم، لأنّه وإن سلمّ ذلك، فلا شكّ في أنّه لم يكن في كلامهم مايماثل القرآن في اسلوبه ونظمه وفصاحته، مع أنّ جميع ذلك مطلوبة في التحدّي المعهود فيما بينهم على ما أشرنا إليه، فكيف يمكنهم التعويلُ على ماذكره السائل.

ثمّ وإن هذا السؤال لايتوجّه على أصحاب الصرفة، لأنّهم يسلّمون ذلك، إلّا أنّهم يقولون إنّهم منعوا من مثله في المستقبل فلا ينفع القول بأنّ مثل ذلك كان في الزمان الماضي موجوداً منهم، بل ذلك مؤكد الحجّة عليهم ومن يقول بأنّ جهة الاعجاز فرط الفصاحة، لايسلّم أنّه كان في كلامهم مثله. وبعد، فانّ الحوالة على مامضىٰ إنّما يجوز فيما يكون الأمر فيه ظاهراً غير متلبس فأمّا مع دخول الشبهة على العقلاء فلايجوز الاقتصار على الحوالة المشار إليها، بل لابدّ من تكلّف المعارضة لازالة الشبهة.

ثمّ يقال للسائل: من لايفكّر في ذلك ولا يلتفت إليه احتقاراً له وتعويلاً على أنّ في كلامهم مثله، كيف يتكلّف المشاقّ العظيمة والحروب الخطيرة فجميع هذا دلالة على عظم العناية من جهتهم بأمر الرسول وماجاء به من القرآن، بخلاف ما قاله السائل.

فإن قيل: إنّ الذين تمكنوا من المعارضة، كانوا نفراً قليلاً واطؤوه عليه السلام على ذلك، وأظهروا العجز ليتمّ ماراموه من الرياسات.

قلنا: هذا باطل أيضاً، لأنّه كان يجب أن يعارضه من لايواطؤه[1]، لأنّهم وإن كانوا دون من واطئوه في الفصاحة على مازعمه السائل، فانّهم كانوا يقاربونهم. بذلك جرت العادة، إذ من المعلوم أنّ التفاوت بين الفصحاء

---

(١) م: يواطئه.

لاينتهي إلى التباين العظيم الذي ينقض العادة.

على أنّ الفصحاء والبلغاء الذين كانوا في ذلك العهد، كانوا معروفين، وكلّهم كانوا في حيّز أعدائه ومنحرفين عنه، لأنّ الأعشى الكبير الذي هو في الطبقة الأُولىٰ ومن أشبهه ماتوا على كفرهم وخروجهم عن الإسلام. وكعب بن زهير، وهو من الطبقة الثانية، أسلم في آخر الأمر، وكان في زمان كفره أشدّ الناس عداوةً للإسلام وأهله. وأسيد بن ربيعة والنابغة الجعديّ من الطبقة الثالثة أسلما بعد زمان طويل ومع ذلك لم يحظيا في الإسلام بطائل.

وبعد، فإنّ المتقدّمين في كلّ صناعة لايجوز أن تخفى حالهم ومعرفتهم بمجرى العادة فكان يجب أن يرجعوا حين تحدّوا بالمعارضة وطولبوا بها إلى من يعلمونه متقدّماً في الفصاحة، فإذا رأوا منهم امتناعاً علموا أنّهم واطئوه، فحينئذ كانوا يوافقونه عليه وينكبونه[١] بها ويسقطونَ بذلك الحجّة عن نفوسهم، ومعلومٌ أنّهم لم يفعلوا ذلك.

ثمّ يقال للسائل: هذا الذي أوردته يقتضي أن لايقطع على تقدّم أحد في صناعة أصلاً والبتة، ولاعلى أنّه أفضلُ أهل زمانه، لأنّ غاية مايعلم به تقدّمه وفضله أنّ يتحدّىٰ أهل زمانه ولايعارضوه. فإذا جازها ذكرته من التواطي لم يبق طريق يقطع به على ماذكرناه، وذلك فاسد.

فإن قيل: ألستم تروون عن نبيّكم انّه قال: «أنا افصح العرب»، وتقولون: «إنّه كان صادقاً فيما قال، فجوّزوا أن يكون القرآنُ كلامَه، وأنّه إنّما تأتىٰ منه ما تعذّر على غيره من الكلام الفصيح الذي هو القرآن، لتقدّمه في الفصاحة أو لأجل أنّه تعمّل ذلك في زمان طويل، فلم يتمكّنوا من معارضته في زمان قصير ثمّ شغلهم عنها بالحرب.

---

(١) م: ويبكتونه.

قلنا: هـذا السؤال أيضاً لايـتوجّه على أصحـاب الصرفة، لما ذكرناه عنهم، من أنّه كان مـثل ذلك في الـفصاحة في كلامـهم وخطبهم، وانّما صـرفوا عنه في المستقبل، فعلى هـذا لامعنىً لكونه أفصح.

ومن جعل جهـة الإعجاز فرط الفصـاحة، يمكنه أن يـقول: كونه أفصحـهم لايمنع مـن أن يقاربوه ويـدانوه في الفصـاحة، وهوالذي كـان مطلوباً منهم، على ماجرت به عادتهم، فانّ الأفصح يقاربه من هودونه في الفصاحة، بل ربما يزداد عليه في الـقليـل من كلامه،اللهمّ إلّا أن يـدّعوا بلوغ زيادته عليهـم في الفصاحة حدّا خرق العادة ونقضهـا، فيكون فيه تسليم ظهور خارق للعادة من جهته تعالى عليـه، وهـو تخصيص الله تعالى إيّاه بـالـعلوم التي بها تـمكّن من مـثل تـلك الفصاحة، وفي ذلك تسليم صدقه في دعواه النبوّة وهو المقصود.

على أنّ كونه أفصح، إنّما يمنع من مساواته في جميع كلامه أو أكثره، ولايمنع ذلك في مسـاواته في الـقليـل منـه بهذا جـرت العـادة. ولأجـل هذا يـتفـق من المتأخّرين الـذين هـم في الفصاحـة دون المتـقدمين الذيـن هم في الطبقة الـعليا بطبقات مـن الـبيت والبـيـتين والكلمة والـكلمتين مايـكون في الفصاحة مـثل كلامهـم، بل ربما كان أفصـح وإذا كان هذا هوالمعتاد والـتحدّي وقع بسورة في الـقـرآن من السور الـقصـار، فـكـان يجب أن يقـع منهـم مـعـارضـة سـورة من السورالقصار وإن لم يبلغوا حدّه في الفصاحة.

وأيضـاً فلوكـان الأمـر على ماقـدّره السائل، لكـانـت العـربُ الـذين تحدّوا بالمعارضة يوافقونه على ذلك ويقولون: أنت أفصـح منّا، فلا يتأتى منّا مايتأتى منك، ولاحجّة لـك فيما تقوله، فانّـهم بذلك كانـوا أعرفَ من غيرهـم. فلمّا لم يوافقوه على ذلك دلّ على أنّ ماقدّره السائل باطلٌ.

فـإن قيـل: إنّما لـم يـوافقـوه على ذلك، لأنّ في ذلك اعـترافـاً له بـالفضل عليهم.

قلنا: هذا الأعترافَ يُبطِلُ ماهو أعظم وأرفع درجةً من ادّعا النبوّة والبينونة منهم بتأييـد من الله تعالى ويخلّصهم من المضارّ العظيمة التي دفعوا إليها. وبعد فكلامه وخطبه عليه السلام معروف، وليس يظهر فيهما ولا في أحدهما مايقتضي أنّ التفاوت الذي بينه وبينهم في الفصاحة بلغ حدّها بين القرآن وبين كلامهم، ولوكان القرآن من فعله عليه السلام لظهر في كلامه مايقاربه ويماثله.

أمّا قول السائل: «إنّه تعمّل ذلك في زمان طويل فلم يتمكنوا من معارضته في زمان قصير» فباطلٌ أيضاً بما تقدّم، وهو أنّ هذا السؤال غير متجه على أصحاب الصرفة. وأصحابُ الفصاحة يمكنهم أن يقولوا في الجواب عنه: إنّ ما يتعمّل في زمان طويل إنّما يصعب معارضة جميعه في زمان قصير. فأمّا معارضةُ القليل منه فانّه لايتعذر في الزمان القصير على مجرى العادة، فكان يجب أن يعارضوا بعض السور القصار في زمان قصير، على أنّه كان ينبغي أن يتعمّلوا مثل ذلك في زمان طويل، حتّى يتأتى منه ما تأتى منه.

فإن قيل: شغلهم بالحرب.

قلنا: قد ذكرنا أنّه ماكان هناك في نيف وثلاث عشرة سنةً. على أنّ الحرب لايمنع من المعارضة، لأنّها كلام، وهو جائز ممكن منهم على جميع الأحوال، ألا ترى أنّ ماينقل منهم من الأشعار والارجوزات التي قالوها وأنشأوها في حال الحرب والقتال وعلى أنّ بعد الهجرة لم يكن في جميع الأوقات قتالٌ على طول الزمان، فكان ينبغي أن يتعمّلوا للمعارضة في الأوقات التي لم يكن فيها حرب. وبعد، فجميع أعداء النبيّ عليه السلام لم يكونوا محاربين له، فكان يجب أن يعارضه من ليس بمحارب.

فثبت وتقرّر أنّ عدم المعارضة وانتفاءها إنّما كان للتعذّر، وأنّهم عجزوا عنها ولم يتمكّنوا منها. أمّا أنّ تعذّر المعارضة عليهم كان خارقاً للعادة فظاهرٌ،

وذلك لأنّ مايعجز عن مثل جميعه وعمّا يقاربه وعن مثل بعضه وعمّا يقاربه جميع أهل الصناعة لاشبهة في أنّه يكون ناقضاً لعادتهم. الا ترى أن نجّاراً لوعمل سريراً أو باباً أو غيرهما ممّا يكون من عمل النجّارين لكان ذلك ناقضاً لعادتهم بلا إشكال، إذ لامعنى لكونه ناقضاً لعادتهم إلّا هذا، وهو أنّه من قبيل صِناعتهم ومن جنس مايتعاطونه ومن نوع ماألفِوه، إلّا أنّهم يعجزون عن مثله وعمّا يقاربه وعن مثل بعضه وعمّا يقاربه، فهو خارج عمّا اعتادوه.

فإن قيل: بيّنوا أنّ هذا الخارِق للعادة الذي ظهرعليه ـ عليه السلام ـ كان من جهته تعالى حتى يمكنكم الاستدلالُ به على صدقه في دعواه، لأنّه لوكان من جهة غير تعالى لم يدلّ على صدقه، وأنتم لاتعلمون أنّ القرآن كلامُه تعالى ومن جهته إلّا بقوله عليه السلام، وصدقُ قوله إنّما تعلمونه بالقرآن، إذ تستدلّون بالقرآن عليه فعلى هذا يصير استدلالكم هذا دوراً و استدلالاً بكلّ واحد منهما على صاحبه وراجعاً إلى الاستدلال بالشيء على نفسه.

قلنا: إذا ثبت بما بيّناه أنّ تعذّر المعارضة كان خارقاً للعادة، أي ظهور القرآن عليه على وجه تعذّر عليهم معارضتُه، فبيانُ أنّ الخارق للعادة في ذلك من جهته تعالى هو أنّه لا يخلو حالُ القرآن من أحد أمرين، إمّا أن يكونَ خارقاً للعادة بفصاحته فلذلك تعذّر عليهم معارضتُه أو لايكونَ خارقاً للعادة بالفصاحة وإنّما تعذّرعليهم معارضته، لأنّه تعالى صرفهم عنها.

إن كان القسم الأوّل لم يخل من أن يكونَ القرآنُ نفسُه من فعله تعالى، فلايبقى شكّ في أنّ الخارق للعادة من جهته تعالى، أو يكون من فعله عليه السلام. فهو لم يتمكّن من مثل تلك الفصاحة إلّا لأنّه تعالى قد خصّه بالعلوم التي تمكّن بها منه، فيكون تخصيصه بتلك العلوم من جهته تعالى، ويكون القرآنُ على هذا التقدير كأنّه من جهته تعالى، فيدلّ على صدقه. وإن كان القسم الثاني وهوصرف العرب عن المعارضة فلاشكَ في أن ذلك من جهته تعالى.

فعلى الحالات كلّها يتحقّق ظهورُ خرق عادة من جهته تعالى عليه: إمّا نفس القرآن أو تخصيصُه بالعلوم التي بها تمكّن من مثل القرآن في الفصاحة أو صرف القوم، ويثبت بذلك صدقه. وإذا ثبت صدقه وقال: إنّ القرآن كلام الله ومن فعله تعالى، يلزمُ[١] ذلك بقوله ولا يلزم[٢] الدور على ماقدّره السائل. ولكن هذا التقسيم إنّما يتمّ إذا أجبنا عن سؤال الجنّ، وسنجيب عنه بما أجاب به القائلون بفرط الفصاحة، ونذكر ما عندنا فيه إن شاء الله تعالى فيما بعد عند الكلام في جهة إعجاز القرآن.

وبعد، فلو لم يكن في ظهور القرآن عليه ماينقض العادة لكان مثل كلامهم أو مقاربه، وكان ذلك مانعاً من أن يجري على قلبه أو يدور حول خاطره أن يدّعيَ بحضرة العرب العارفين بالفصاحة أنّ الجنّ والإنس لايقدرون على معارضته والإتيان بمثله وأن ذلك دلالة صدقه في دعواه النبوّة، كما لا يجوز أن يخطر بباله أن يدّعي بحضرة العقلاء الأصحاب المتصرّفين الماشين في مسالكهم وطرقاتهم أنّ الناس لايقدرون أن يمشوا مثلَ مشيته وأنّ مشيته دليلُ نبوّته، لأنّ مثل هذا مكابرة وقحة، لاينتهي أحد إليها، سيّما وقد كفي مؤونة الاحتجاج بدخول العرب والعجم في دينه، إمّا بحجّة غير القرآن أو بلاحجّة بزعم الخصم.

ولو أنّ وقحاً مكابراً يفعلُ مثلَ ذلك لأنكره عليه أكثرُ الناس من أوليائه وأعدائه والطالبين المسترشدين. أمّا الأولياء، فللإشفاق عليه من افتضاحه؛ وأمّا الأعداء، فللاحتجاج به عليه؛ وأمّا الطالب المسترشد، فلظهور الأمر فيه أنّه ليس بحجّة ولا شبهة.

وجملة الأمر: أنّه لا بدّ في مثل هذا الرأي أن يخالف فيه جماعة ويذهب إلى

(١) م: يعلم.

(٢) م: يلزمنا.

فساده الأكثرون خوفاً من أن يتعلّق به عليهم، ويستدلّ به على فساد قولهم، حيث أحتجوا بالأمر المألوف الذي لا يحتجّ العقلاء بمثله.

وممّا يوضح مباينة القرآن لكلام البشر في فصاحته ونظمه وأُسلوبه أنّ العادة جارية بأنّ الرجل إذا أكثر من قراءة كلام بعض الفصحاء، اكتسب بذلك فصاحة تقرب من فصاحته وتقبل بذلك طريقته، وقد وجدنا الخاصّة والعامّة من الفصحاء وغيرهم يكثرون من قراءة القرآن وتلاوته إكثاراً لا يوجد مثلُه ممّن يكثرمن قراءة غير القرآن، حتى أنّ فيهم من يختم كلّ يوم ختمةً، وفيهم من يختم في كلّ أسبوع ومع هذا ماوجدنا أحداً منهم تقبل طريقته في كلامه أو اكسبته قراءة القرآن شيئاً من الفصاحة في مثل ذلل النظم. وذلك لايكونُ إلّا لأحد أمرين، إمّا أنّه لامزيّةَ له في النظم والفصاحة، وإمّا لأنّه في نظمه وفصاحته مباين لكلام الناس وليس ممّا ينطبع للبشر، ومعلومٌ بطلانُ القسم الأوّل باضطرار، فتحقّق الثاني.

فأمّا من جهة إعجاز القرآن، فقد اختلف العلماءُ فيها:

فذهب النظّامُ إلى أنّ جهةَ إعجازه الصرفة. وهي انّ الله تعالى سَلَبَ العربَ العلومَ التي بها كانوا متمكّنين من أن يأتوا بمثل القرآن في فصاحته ونظمه، حتى راموالمعارضة ولم يسلبوها لكانوا متمكنين من المعارضة ونصر أبوإسحاق النصيبيُّ هذا المذهبَ. وهوالذي اختاره علمُ الهدى رحمه الله.

وذهب أبوعليّ وأبوهاشم وأصحابُهما إلى أنّ جهة إعجازه الفصاحةُ المفرطةُ التي خرقت العادة فمنهم من اعتبر مع الفصاحة النظمَ والأُسلوب،ومنهم من لم يعتبر ذلك، وذهب ذاهبون إلى انّ جهة إعجازه النظمُ والأُسلوبُ اللذان اختصّ بهما القرآن، دون الفصاحة، إذ من المعلوم أنّ مثل نظم القرآن وأُسلوبه لايوجد في كلامهم.

وذهب أبوالقاسم البلخيّ إلى أنّ نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد

كخلق الجواهر والألوان.

وذهب آخرون إلى أنّ جهة إعجازه ما تضمّنه من الإخبار عن الغيوب.

وقال قائلون: جهة إعجازه ارتفاع التناقض والاختلاف عنه على وجه مخالف للعادة.

واستدلّ علم الهدىٰ رضي الله عنه على صحّة مااختاره من القول بالصرفة بأن قال: لوكانت فصاحةُ القرآن خارقةً للعادة، لوجب أن يكون بين القرآن وبين أفصح كلام العرب التفاوتُ الشديدُ الذي يكون بين الممكن والمعجز فكان لايشتبه فصلُ ما بينه وبين مايضاف إليه من أفصح كلام العرب في الفصاحة، كما لايشتبه الحالُ بين كلامين فصيحين وإن لم يكن بينهما من التفاوت، مايكون بين الممكن والمعجز، الا ترىٰ أنّ العارف باللغة والفصاحة منّا يَفصِلُ بين شعر الطبقة العليا من الشعراء وبين شعر المحدَثين بأوّل نظر، ولايحتاج في معرفة ذلك الفصل والفرق إلى الرجوع إلى من تناهىٰ في العلم وبالفصاحة، وقد علمنا أنّه ليس بين هذين الشعرين مابين المعتاد والخارق للعادة.

إذا ثبت هذا وتقرّر وكنّا لانَفرُقُ بين بعض قصار السور والمفصّل وبين أفصح شعر العرب وأبدع كلامهم ولايظهر لنا التفاوت بينهما الظهور الذي قدّمناه، فلماذا حصل لنا الفرقُ القليلُ ولم يحصل الكثيرُ؟ ولم ارتفع اللبس مع التقارب ولم يرتفع مع التفاوت؟

فإن قيل: الفرقُ بين أفصح كلام العرب وبين القرآن موقوفٌ على متقدّمي الفصحاء الذين تحدّوا به.

قلنا: لووقف ذلك عليهم مع التفاوت العظيم، لوقف مادونه عليهم أيضاً. ومعلومٌ خلافُ ذلك.

فإن قال قائل: غير مسلّم أنّ الواحد منّا يَفصِلُ ويَفرُقُ بين أشعار الجاهليّة

وأشعار المحدَثين.

قلنا له: إن اردتَ بالواحد الذي أشرتَ إليه من كان من عوامّ الناس والأعاجم منهم الذين لايعرفون الفصاحة أصلاً ولا خبروها، فذلك غيرمدفوع، ونحن لم ندّع معرفة هذا الفصل عليهم، وإن أردت به العلماء والأولياء[1] الذين عرفوا الفصاحة وتدرّبوابها، فهذا مكابرة وجحد، لأنّ هذا الفصل غير خاف عليهم.

فإن قيل: الصرف عمّاذا وقع؟

قلنا: عن أن يأتوا بكلام يساوي أو يقارب القرآنَ، في فصاحته وطريقة نظمه بأن سلِبَ كلٌّ من رام المعارضة العلومَ التي بها يتمكّن منها، فانّ العلوم التي بها يتمكّن من المعارضة ضروريّة من فعل الله تعالى بمجرّد العادة على هذا لوعارضوه بشعر أو خطبة ما كانوا معارضين له.

والذي يبيّن ماذكرناه أنّه عليه السلام أطلق التحدّي وأرسله، فوجب أن يكون إنّما أطلق تعويلاً على ماعرفوه وعهدوه في تحدّي بعضهم بعضاً ومعلومٌ أنّ المعهود المتعارف بينهم في التحدّي مراعاة الفصاحة وطريقة النظم واعتبارهما. ولهذا لم يتحدّ الخطيبُ الشاعرَ ولاالشاعرُ الخطيبَ، بل لم يكونوا يرتضون في معارضة الشعر إلّا بالمساواة في عروضه وقافيته وحركة القافية. ولوشك القوم في مراده بالمثليّة المطلوبة منهم، لاستفهموه، فلما لم يستفهموه دلّ على أنّهم فهموا مراده وغرضه.

وهذا قد ذكرناه وأوردناه عليهم حيث عدوا في الوجوه الصارفة للعرب عن المعارضة اشتباه الأمرعليهم في المراد بالمثليّة وعلى أنّهم لولم يفهموا من غرضه أنّ النظم مراعى مطلوب منهم لعارضوه بالشعر، فانّ في شعرهم ما هو

---

(١) م: الألباب.

مثل فصاحة كثير من القرآن. واختصاصُ القرآن بنظم مخالف لسائر النظوم معلومٌ ضرورةً، لأنّ كلَّ من سمع الشعر والخطب والسجع وجميع أنواع الكلام[١] علم أنّ القرآن يختص باسلوب ونظم ليس لشئ من كلام العرب، فأمّا الذي يدلّ على أنه لولا الصرف لعارضوه، فهو أنّه إذا ثبت أنّ في فصيح كلامهم مايقارب كثيراً من القرآن والنظم لايصحّ فيه التزايد والتفاضل بدلالة أنّه يشترك الشاعران في نظم واحد لايزيد أحدهما على صاحبه فيه، وإن تباينت فصاحتهما، ومن البيّن أنّه لايتعذّر نظم مخصوص بمجرّد العادة على من يتمكّن من نظوم غيره ولايحتاج في ذلك إلى زيادة علم كما يحتاج إليها في الفصاحة.

ألا ترى أنّ من قدر من الشعراء على وزن الطويل يقدر على البسيط وغيره وإن كان على سبيل الاحتذاء، وإن خلا كلامُه من الفصاحة فعلم بذلك أنّ النظم لايقع فيه تفاضل.

لم يبق بعد هذا، إلّا أن يقال: الفضل في السبق إليه. وذلك لأيُعَدُّ خرقَ عادة، إذ لوكان السبقُ إلى ماذكرناه خرقَ عادة، لوجب أن يكون من سبق إلى ابتداء الشعر أتى بمعجز، وكذلك كلُّ من سبق إلى عروض من أعاريضه، أو وزن من أوزانه، وجب أن يكون قد أتىٰ بمعجز، وذلك باطل.

فإن قيل: قولكم هذا يخرج القرآنَ من كونه معجزاً، لأنّ على هذا المذهب المعجز هو الصّرف، وذلك خلاف إجماع المسلمين.

قلنا: هذه مسألة خلاف لايجوز أن يدّعىٰ فيها الإجماع. على أنّ معنى قولنا «معجز» في العرف بخلاف ماهو في اللغة. والمراد به في العرف ماله حظّ في الدلالة على صدق من ظهر على يده، والقرآن بهذه الصفة عند من قال بالصَّرفة، فجاز أن يوصف بأنّه معجز، وإنّما ينكر العامّة القولَ بأنّ القرآن ليس بمعجز إذ

---

(١) م: كلام العرب.

أُريدبه أنّه غيردالّ على صدق النبيّ عليه السلام، وأنّ العباد يقدرون عليه.

فامّا أنّه معجزٌ بمعنى أنّه خارق للعادة بنفسه أو بما يستند إليه، **فوقوفٌ** على العلماء المبرّزين والمتكلّمين المحققين.

على انّه يلزم، من جعل جهة إعجاز القرآنِ الفصاحة، الشناعة أيضاً لأنّهم يقولون إن كلّ من قدر على الكلام من العرب والعجم يقدرون على مثل القرآن، وإنّما ليست لهم علوم بمثل فصاحته.

ويلزم من قال: إنّ الله تعالى أحدث القرآن قبل كلّ شيء، أن لايكون القرآن نفسه معجزاً عنده لأنّ إحداثه لم يطابق الدعوىٰ، وإنّما نزول الملك به هوالمعجز.

ويلزم من قال إنّ جهة إعجاز القرآن هي ماتضمنه من الإخبار عن الغيوب أن لايكون أكثر القرآن معجزاً لخلوه من ذلك.

وهذا يخالف ما أجمعت الأُمّة عليه، من كون جميع القرآن معجزاً، او يخالف ماوقع به التحدّي، لأنّ التحدّي وقع بجميع القرآن وبعشر سور منكرات وبسورة منكّرة. فما شنّع به السائل على أصحاب الصرفة يتجه مثله على أكثر أرباب المذاهب في جهة إعجاز القرآن.

فإن قيل: لوكان المعجز هوالصرف، لما خفي ذلك على فصحاء العرب، لأنّه إذا كان يتأتى منهم قبل التحدّي، ما تعذّرعليهم بعده وعند ماراموا معارضته(١). فالحال في أنّهم صُرِفوا عن المعارضة يكون ظاهرة جليّة، فلايبقىٰ بعد ذلك شكّ في صدقه، عليه السلام، في دعواه النبوّة، فلم لم ينقادوا له.

قلنا: بل لابدّ من أن يكونوا عالمين بتعذّر ما كان متأتّياً منهم، لكنّه يجوز ويمكن أن ينسبوه إلى الا تفاق أو إلى السحر، على ماكانوا يرمونه به، واعتقادهم

---

(١) م: المعارضة.

في السحر والكهانة معروف، ومن الممكن أن ينسبوا ذلك إلى الله ويقولوا إنّه تعالىٰ فَعَله لا للتصديق، بل لمحنة العباد أو للمجدوا لدولة على مايعتقده كثيرٌ من الناس. على أنّ مثل هذا ينقلب على أصحاب الفصاحة بأن يقال: إذا كانت العربُ تعلم أنّ القرآن خرق العادة بفصاحته، فأيّ شبهة بقيت عليهم، فلم لم ينقادوا له؟ فأيّ جواب أجابوا به، فهو جوابنا بعينه.

فإن قيل: إذا كان الصَّرف هوالمعجز، فلم لم يجعل القرآن من أرَكّ الكلام أو أقلّه فصاحةً، ليكون أبهرَ في باب الاعجاز.

قلنا: لعلّ المصلحة اقتضت هذه المرتبة من الفصاحة في القرآن لاأنقصَ منها، فانّ المصلحة معتبرة في ذلك وغير لازم في المعجز أن يفعل كلّ ماكان أبهر وأظهر، وإنّما يفعل ما يقتضيه المصلحة بعد أن يكون وجه الإعجاز قائماً فيه.

ثمّ يُقلبُ السؤال على أصحاب الفصاحة ويقال لهم: هلاّ جعل الله تعالىٰ القرآن أفصح ممّا هو عليه بكثير، حتّىٰ لايشتبه الحال فيه على من سمعه ولا يمكنه جحده؟ فما أجا بوابه فهو جوابنا بعينه.

فإن قالوا: أليس وراء فصاحة القرآن فصاحة زائدة عليها؟

قلنا: هذا باطل، لأن الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح إليها غير متناهية ولامحصورة. وعلىٰ هذا فانّ بعض آيات القرآن أفصح من بعض، فهلاّ جعل الله آيات القرآن وسورها منادية في الفصاحة حتّى يكون أعجب وأبهر؟

ثمّ ولو سلّمنا أنّه ليس وراء فصاحة القرآن فصاحة زائدة فهلا سلب اللهُ تعالى العربَ في الأصل العلمَ بالفصاحة ويجعلهم في أدون الرتبة فيها[1] ليتبيّن مزيّة القرآن في الفصاحة تبيّناً أظهر ممّا هو ظاهر الآن.

ثمّ نقول: هذاالذي ذكره السائل اقتراح في الأدلة والمعجزات، وذلك غير

---

(١) م: منها.

جائز ولا يجب على الله تعالى إجابة المقترح فيما يقترحه. الا ترى أنّه تعالى لم يجبهم إلى ما التمسوه من المعجزات، كإحياء عبد المطلب ونقل جبال تِهامة عن موضعها، وأن يُفجِّرَلهم الأرضَ ينبوعاً أو يُسقِطَ السماءَ كِسَفاً، وغيرها من الآيات التي طَلبوها، فبطل ماذكره السائل.

فإن قيل: إذا لم يخرق القرآن بفصاحته، فلم شهد له بالفصاحة متقدّموا الفصحاء كالوليدبن المغيرة وانقادوا له؟ ولم أجاب دعوته كثيرمن الشعراء، كالنابغة الجعديّ وأسيدبن ربيعة وكعب بن زهير والأعشى الكبير، لأنّه يقال إنّه توجّه ليسلم، فمنعه أبوجهل، وقال: إنّه يحرّم عليك الأطيبين، الزنا وشرب الخمر، وصدّه عن ذلك، فلولا أنّهم علموا مرتبة القرآن ومزيّته في الفصاحة، لما انقادوا له.

قلنا: كان من قال بالصَّرفة ينكر مزيَّة القرآن على غيره في الفصاحة ولا يقرّبها، بل[1] هو مقرّ بمنزلة القرآن في الفصاحة وكونه أفصح من جميع كلامهم. ولكنّه يقول هذه المزّية ليست ممّا يخرق العادة ويبلغ حدّ الاعجاز، فليس في اقرار الفصحاء وشهادتهم بفصاحة القرآن وبلاغته وفرط براعته مايقدح في القول بالصرفة. فأمّا دخولهم في الاسلام فلا شكّ في أنّه كان لأمر بهرهم وأعجزهم، وأي شيْ أبلغ في ذلك من تعذّر المعارضة عليهم متى راموها مع سهولة الكلام الفصيح عليهم إذا لم يعارضوا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ ألقاه إلى النبيّ، عليه السلام، وخرق به عادتنا وقصد به الإضلال عن الدين، ولايمكن ادّعاء القول بأنّ فصاحة الجنّ مثل فصاحة العرب من غير زيادة عليها، لأنّه لا طريق إلى ذلك، ويكفي أن يكون ما ذكرناه مجوّزاً، لأنّ التجويز في هذا الباب كاف.

---

(١) م: بلى.

فلا يمكنكم القطعُ على أنّ القرآن من فعل الله تعالى أو أنّ الله في ظهور القرآن على النبيّ خرق عادةً على أنّه، عليه السلام، كان يقول: إنّ ملكاً ينزل عليه بهذا القرآن، فلم لا يجوز أن يكون ذلك المَلَكُ كاذباً على الله؟

ولا يمكنكم دفعُ هذا السؤال بأن تقولوا: العلم بأنّ في الوجود ملكاً وجنيّاً طريقه السمعُ وقولُ النبيّ فقبل صحة نبوّته كيف يعلم الجنّي أو الملك حتّى يجوز أن يكون القرآن من فعله، وذلك لأنّ العلم بالجنّي والملك وإن كان طريقه السمع: فتجويز وجودهما في العقل، وذلك كاف في توجيه السؤال.

وكذا لا يمكنكم دفعُ الحوالة في ذلك على الملك بأن تقولوا: إنّ الملائكة معصومون، فلا يكذبون. وذلك أنّ العلم بعصمتهم طريقه السمع، وقبل العلم بصحّة السمع لا طريق إلى العلم بها. فالعقل بعد تقدير وجودهم الجائز في قضيّته يجوّز فقدَ عصمتهم، وعادة الملائكة في الفصاحة غير معلومة، فمن الجائز أنّها فوق عادة العرب.

قلنا: هذا السؤال غير متّجه على من جعل حجّة إعجاز القرآن الصَّرفةَ، وأنّ الله تعالى سلب العربَ العلومَ التي بها كانوا متمكّنين من المعارضة، أي لم يخلق فيهم تلك العلوم التي أجرى العادةَ بخلقها فيهم، وذلك لا يتعلّق بغير الله تعالى، لا بجنّي ولا النبيّ ولا ملك. فلو لم يكنْ عليه السلام، صادقاً في دعواه لما سلبهم الله تعالى تلك العلومَ، بل كان يخلق فيهم ما أجرى به العادة، وإنّما يتجّه هذا السؤال على من جعل جهةَ إعجازه فرطَ الفصاحة، دون الصَّرفة.

وقد أجاب من قال بذلك بوجوه ذكرنا أكثرها عند الكلام في حدّ المعجز وما يتعلّق به واعترضناها[1]، مثل قولهم: إنّ هذا استفساد يجب عليه تعالى المنعُ منه، وقولهم: إنّ المعجز إنّما يدلّ على صدق المدّعي لكونه خارقاً للعادة فإذا

---

(١) م: واعترضنا بما.

ثبت كونه خارقاً للعادة فلا فرق بين أن يكون من فعله تعالى أو من فعل غيره من ملك أوجني؛ وقولهم: لو قدح هذا في كون القرآن معجزاً، لقدح في سائر المعجزات وإن كانت من جنس مالايقدر عليه إلا الله تعالى، كإحياء الميّت، وإبراء الأكمه والأبرص، وقلب العَصاحيَّةً، بأن يكون تعالىٰ قد أجرى العادةً فيما بين الجنّ بإحياء الميّت عند تقريب جسم مخصوص إليه، وكذا القول في أخوانه من إبراء الأكمه والأبرص وقلب العصاحيّة.

كلّ هذه الوجوه قد ذكرناها من قبل من حيث أشرنا إليه. فالواجب أن نذكر هاهنا مالم نذكره هناك .

قالوا: إنّ سؤالَ الجنّ يقدحُ في سائر المعجزات من وجه آخر غير ماقدّمناه، وهو أنّ يجوز فيمن ظهر على يده إحياء ميّت أن لايكون صادقاً بأن يكون الجنّي أحضر من يعدّ حيّاً وأبعد ذلك الميّت.

ويمكن الاعتراضُ على هذا أيضاً بأن يقال: الميّت جسم كثيف إذا نقل من غير أن يلف في شيئ أو يخفى في موضع، فانّ من كان صحيح الحاسّة حاضراً هناك يراه منتقلاً متحرّكاً، وكذا يرى الجسم الحيّ الذي ينقله الجنّي من بعد. وهذا بخلاف ما يفعله المشعبذون من إبدال مايشبه الطائر الميّت بطائر حيّ، لأنّهم يلفّون ذلك في لفاف ويبدّلونه بالحيّ الذي هو عندهم و بالقرب منهم.

وأجيب عن سؤال الجنّ بأن قيل: لوكان الأمر على ذلك لوافقت عليه العربُ فانّها بذلك كانت أبصر وإليه أهدىٰ.

وهذا الجواب ليس بصحيح أيضاً، لأنّه لايجب أن تعرف العرب جميع الشُّبَهِ العارضة والخواطر المتجدّدة ، ولهذا تجدّد من مطاعن أهل الضلال والمبطلين كثيرٌ في متشابه القرآن، ولم يقنع العلماء في الجواب عنها بأن يقولوا مثل هذا القولُ بل بيّنوا الوجوه الصحيحة في ذلك والتأويلات المجوّزة الملائمة

للأُصول الصحيحة وإنّما يحال على العرب فيما يتعلّق بالفصاحة والتقدّم فيها والتأخّر فأمّا في الشبهات التي لاتخطر لهم بالبال فلايجبُ ذلك فيها، وكيف يحال في مثل ذلك على العرب، ولو قالت العربُ ذلك لم يكن في ذلك حجّة على أنّ العرب لو نفت أن يكون القرآن من فعل الجنّ، لكان السؤال متوجّهاً إليهم، بأن يقال لهم: ماالذي يؤمنكم من ذلك؟ ومادليلكم عليه؟ وإذا كان كذلك لم يجز الحوالة عليهم فيه.

ويمكن أن يجاب عن سؤال الجنّ بأن يقال: لوكان الأمر على ما تضمّنه السؤال، لكان الدليل على صدقه في دعواه قائماً مع ذلك، لأنّ إلقاءَ الجنّي القرآن إليه من بين الناس كلّهم دون غيره واختصاصه به، سيّما إلقاء نجوم القرآن بحسب اقتضاء الحالات لها، وبحسب ماكان يحدث في الأوقات من الحوادث التي تضمّنت تلك النجوم بيان أحكامها وما يتعلّق بها خارقٌ للعادة ودالٌّ على تسخّره له عليه السلام. وذلك لايكون إلّا بتسخير الله تعالى الجنّي له في ذلك بتقوية الدواعي إلى ذلك ودفع الصوارف عنه، كما سخّرهم لسليمان عليه السلام، فذلك التسخير يكون من جهته تعالى، وهو خارق للعادة، فيدلّ على صدقه. وإذا علمنا صدقه نعلم بعد ذلك أنّ القرآن كلامه تعالى، وليس هو كلام غيره عزّوجل على ما أخبر عنه عليه السلام.

وقد كان شيخنا رشيد الدين، رحمه الله يردّ على أصحاب الفصاحة بأن يقول: لايمكنكم بيانُ خرق العادة في ظهور القرآن على النبيّ عليه السلام. وذلك لأنّ عندهم أنّ الله تعالى يعطي[1] العربَ من الفصاحة المقدارَ الذي كانوا يُظهِرونها، وأجرىٰ عادتَه فيهم بذلك، وبعد نزول القرآن بقوا على ماكانوا عليه من الفصاحة لم ينتقض من فصاحتهم شيءٌ، فأيّ عادة انخرقت على

---

(١) م: أعطى.

وإنّما يمكن بيانُ خرق العادة علىٰ مذهب أصحاب الصّرفة، بأن يقال: إنّ الله تعالى أعطى العربَ من الفصاحة قبل وقوع التحدّي بالقرآن ما يقارب فصاحة القرآن وأجرىٰ عادته فيهم بذلك، ثمّ بعد نزول القرآن ووقوع التحدّي به سلبهم تلك الفصاحة، بأن لم يخلق لهم العلومَ التي بها كانوا متمكّنين من تلك الفصاحة، فيكون ذلك خرق العادة التي أجراها منهم ونقضها.

ولقائلٍ أن يقول: إن لم يكن في ظهور القرآن على النبي ـ عليه السلام ـ خرق عادة على مذهب أصحاب الفصاحة بالوجه الذي ذكره، للزم أن لا يكون في طفر البحر ونقل الجبال[1] خرق عادة، لمثل ذلك الوجه، بأن يقال: العادة التي أجراها الله تعالى في الناس باعطائهم من القدَر المقدارَ الذي به تمكّنوا من ظفر الجداول ونقل الأثقال ما انخرفت بعد طفر المدّعي للنبوّة البحر أو نقله الجبل، هم بعد ذلك ما كانوا عليه من قدرتهم على طفر الجداول ونقل الأثقال المعهودة، ما انتقضت قواهم وقُدَرُهم فيجبُ على هذا أن لا يكون طفر البحر ونقل الجبال[2] خارقاً للعادة ولا يكون فيه دلالة على صدق من ظهر عليه، ومعلومٌ خلافُ ذلك.

فإن قال: لمّا أعطاهم، تعالى، ذلك المقدار من القُدَرَ وأجرىٰ فيهم العادة به ولم يعطهم أكثر من ذلك المقدار، ولم يمكنهم من طفر ما يكون أوسع من الجداول المعهودة بكثير ولا من نقل الأثقال التي تزداد في الثقل على الأثقال المألوفة بكثير، كان نفي تمكينهم من تلك الزيادة كعادة جارية فيهم. فلمّا مكن المدّعي للنبوة من تلك الزيادة أو خلق فيه الطفر والنقل كان ذلك خرقاً للعادة الراجعة إلى النفي.

قلنا: فخذ مثله من أرباب[3] الفصاحة، بأن يقولوا: لمّا آتى الله العربَ من

---

(١) و(٢) وم: الجبل.

(٣) م: أصحاب.

الفصاحةَ ذلك المقدار وأجرىٰ العادة فيهم بذلك ولم يؤتِهم أكثرَ منها، صار نفي، إعطائه إيّاهمَ الفصاحةَ الزائدة على فصاحتهم بكثير كعادة جارية فيهم، فإذا أظهر علىٰ النبيّ من الكلام الفصيح ماازداد فصاحته على فصاحتهم بكثير، إمّا بأن أنزله عليهم أو بأن مكنه من إنشائه كان ذلك خرقاً لتلك العادة الراجعة إلى النفي حذوَ النعل بالنعل والقُذة بالقُذّة

وإن قال قائل: إن طفرالبحر أو نقل الجبل إنّما يكونُ خرقاً للعادة من حيث أنّ الله تعالى أجرىٰ العادةَ في الناس، بأن يمكنهُم من طفر الجداول المعهودة ونقل الأثقال المعلومة على ما بينهم، من التفاوت القريب والتفاضل القليل. فإذا مكّن واحداً من طفر البحر أو نقل الجبل أو خلق فيه ذلك الطفر أو النقل، كان ذلك فوقَ طاقتهم بمقدار كثير، وزائداً على مايتمكّنون بشئ عظيم، أو خارجاً عمّاجرت العادةُ به فيهم بزيادات تكادُ لا تنضبط، فيكونُ خارقاً لعادتهم الراجعة إلى الا ثبات، إذ[١] هذا هوالمراد بخرق العادة، أمكن أن يقال مثله في خرق القرآن بفصاحته العادة بأن يقال: لمّا آتى الله العربَ من الفصاحة المقدارَ المعلومَ على ماكان بينهم من التفاوت القليل، ثمّ أظهرعلى النبيمن الكلام الفصيح الذي هو القرآن ما ازدادت فصاحته على فصاحتهم بشئ عظيم، بحيث لم يتمكنوا من مثله وممّا يقاربه، ومن مثل بعضه ومايقاربه، كان ذلك خارجاً عمّا جرت به العادةُ فيهم، فكان خارقاً لعادتهم الراجعة إلى الا ثبات، كما قاله في طفر البحر ونقل الجبل بلا فرق فثبت أنّ هذا القدح غيرُ مؤثر في مذهب أصحاب الفصاحة.

وأمّا من قال: جهةُ إعجاز القرآن النظمُ دون الفصاحة فقوله باطل، بما قد بيّنا أنّ ذلك ممّا لايقعُ فيه التفاضل بمجرى العادة، فانّ السبقَ إلى مثل ذلك

---

(١) كذاهو الظاهر: إذا كان هذا.

لا يُعَدُّ خرقَ عادة.

وأمّا من قال: انّ نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد، كخلق الجواهر والألوان، فقولهُ باطل أيضاً، لأنّ النظم والتأليف الحقيقي، إنّما يثبتُ في الأجسام فإطلاق هذين اللفظين في القرآن وغيره من الكلام مجازٌ، والمرادُ به إذا استعمل في الكلام حدوث بعضه في أثر بعض.

إذا تقرّر هذا، فالحروفُ التي منها ينتظمُ الكلامُ قرآناً كان أو غيرَه، كلّها مقدورة لنا. وأمّا احداثُ البعضُ في أثر البعض على وجه يكون فصيحاً، فإنّما يتمكنُ منه بالعلم فمن تعذّر عليه ذلك، إنّما يتعذر لفقد علمه بكيفيّة إيقاع الحروف وإتباع بعضها البعض، لأن ذلك مستحيل وقوعهُ منه على جميع الوجوه وفي كلّ الحالات كالجواهر والالوان اللذين مثله بهما كما أن العشر يتعذر على المعجز[1] لعدم علمه بذلك لاأنّه مستحيل منه من حيث القدرة فإن أراد باستحالة ذلك مايرجع إلى فقد العلم فقد أخطأ في العبارة والتمثيل معاً.

وأمّا من قال: إنّ جهة الإعجاز ما تضمّنه من الإخبار عن الغيوب فذلك لاشك في كونه معجزاً لكنّه ليس هوالوجهَ الذي توجّه نحوَهُ التحدّي، لأنّ أكثرَ القرآن خالٍ من ذلك، والتحدّي وقع بسورة غير معيّنة.

ثمّ إنّ الإخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين، ماض ومستقبل. فالأوّلُ مثلُ الإخبار عن الأُمَم السالفة. وذلك يمكنُ أن يدّعىٰ فيه أنّه قرأ الكتبَ التي فيها أخبار الأممّ الماضيّة، أوسمع ممن قرأها ومتىٰ قيل: كان المعلومُ من حاله عليه السلام أنّه لم يقرأها ولا سمع من قرأها، أمكن أن يقال: إنّما يمكن ادّعاء أنّه ما قرأها ولاسمعها ظاهراً. فأمّا أنّه لم يسمعها خفيّاً، فلا طريق للعلم به.

---

(١) م: المفحم.

وأمّا الثاني، فمثلُ قوله: «لَتدخُلُنّ المَسجدَ الحرامَ إن شاء الله امِنينَ مُحلّقِينَ رُؤوسَكُمْ ومَقَصّرينَ»(١)، ومثل قوله: «ألم غُلِبَتِ الرُّوم في أدنىٰ الأرضِ وَهُمْ مِن بَعدِ غَلَبِهِم سَيغلِبُونَ»(٢)، ومثل قوله «وَلَنْ يَتَمنَّوهُ أبداً بما قَدّمَت أيديهِم»(٣) وغيرذلك وهذه الأخبار إنّما تكون أدلّة إذا وقعت مُخبراتُها، ومعلومٌ أنّ الحجة بالقرآن كانت قائمةً قبل وقوع هذه المخبراتِ.

فأمّا من جعل وجهَ إعجازه انتفاء الاختلاف والتناقض منه، فأنّما يمكنُ أن يجعل ذلك من فضائل القرآن ومزاياه. فأمّا أن يجعل ذلك وجهَ الاعجاز فلا، لأنّ الناس يتفاوتون في انتفاء الاختلاف والتناقض عن كلامهم فلا يمتنعُ أن ينتفي ذلك من كلام المتحفظ المستيقظ(٤)، فغير مسلّم أنّ ذلك خرقُ العادة. وقولهُ تعالى: «ولَوكانَ من عندغيرِ الله لَوَجَدُوا فيه اختِلافاً كثيراً»(٥) إنّما يعلم أنّه لوكان من جهةٍ غيره لوجد فيه اختلافٌ كثيرٌ بعد العلم بصحّة القرآن وكون النبيّ صادقاً فأمّا قبلَ ذلك فلا.

فإن قيل: ما أنكرتم من أنّ هذا القرآن أنزله الله تعالى على نبيّ من أنبيائه غير من ظهر من جهته فغلبه عليه وقتله الظاهر من جهته وادّعاه لنفسه وأنّه معجزة هذا إذا سلم انّه خارقٌ للعادة لفصاحته وأنّه من فعل الله تعالى دون غيره.

فإن قلتم: معلومٌ ضرورةً، أنّ هذا القرآن لم يسمع من غيره ولا ظهر من جهته.

قلنا: ذلك مسلّم، غير أنّ من الممكن وممّا يخطر بالبال أنّه أخذه ممّن لم يظهر أمره ولم ينتشر خبره بل لم يسمعه منه غيره ومثله وادّعاه لنفسه ولم يكن أيضاً مبعوثاً إلى سواه فيجبُ المنعُ من قتله حتّى يؤديه إليهم فينتشر بذلك خبره.

---

(١) الفتح: ٢٧.
(٢) الروم: ٢.
(٣) البقرة: ٩٥.
(٤) م: المتيقظ.
(٥) النساء: ٦٤.

قلنا: عن هذا السؤال جوابان، أحدُهما يختصُّ به **أصحابُ الصَّرفة، والثاني** من الجوابين مشتركٌ بينهم وبين غيرهم.

وأمّا الذي يختصّهم، فهو انّه إذا كان **جهةُ الاعجاز صَرْفَ القوم عن المعارضة** وسلبَهُ تعالى إيّاهم **العلوم** التي كانت حاصلةً لهم فلولم يكن من ظهر عليه وانتشر من جهته صادقاً لما حَسنَ منه تعالى أن يسلب القومَ العلومَ بالفصاحة التي كانت حاصلةً لهم، وإذا لم يسلبهم كانوا يعارضونه لتأتّى مثل ذلك عنهم.

وأمّا الجواب المشترك **بين** أصحاب الصَّرفة وبين غيرهم، **فهو أنّ** القرآن تضمّن **أحكاماً** وقِصصاً جرت كلّها في أيّام **النبي عليه السلام**.

منها: قصّةُ المجادلة ونزول القرآن بذلك فيما جرىٰ من جميلة زوجة **أوس** بن الصامت، وقيل خولة بنت ثعلبة، وأنّه ظاهرَ منها زوجَها، **وكان في الجاهلية** تطلّق المرأة بذلك، فأنزل الله تعالى في ذلك الآياتِ.

ومنها: قصّةُ اللِعان.

ومنها: سياقُه أمرَ بدر وحنين والخندق واُحد وما أنزل الله تعالى فيه من القرآن.

ومنها: قوله تعالى: «**وإذ أسرَّ** النّبيُّ إلى بعضِ أزواجه حَديثاً»[1] الآية.

ومنها: قوله تعالى: «إلّا تنصروه»[2] الآية وخروج النبيّ عليه السلام من مكّة **هارباً** ودخول الغار مع صاحبه.

ومنها: قوله تعالى: «وإذ **تقولُ** لِلّذي أنعم اللهُ عليه وأنعمتَ عَلَيه»[3] **الآية** والقصّة في ذلك مشهورة.

إلى غيرها من الآيات المتضمّنة لذكر قصص وسير وأحكام جرت في عهد

(١) التحريم: ٣.

(٢) التوبة: ٤٠.

(٣) الأحزاب: ٣٧.

النبيّ عليه السلام فلا يخلو جميعُ ذلك من أحد أمرين.

أحدُهما أنّ جميعَ ذلك يتفق في النبيّ الأول كما اتفق في نبيّنا عليه السلام ولم يتفق ذلك ولكن المرادَ بلفظ الماضي في جميع ذلك الاستقبال.

والأوّل باطل من وجهين:

أحدهما: أن العادةَ مانعةٌ من أن يتفق لنفسين من الوقائع والقصص والأصحاب والهجرة والأحكام والمحاورات أمورٌ متساوية متماثلة متوازنة[١]، وأن يكونَ في أصحابِ كلّ واحد منهما مهاجرون وأنصار ومسلمون ومنافقون. والعلمُ بامتناع ذلك من حيث العادةِ، كالعلم بامتناع توارد الشعراء في قصيدة واحدة ومعنى واحد وعروض واحد، واتفاق الناس على زيّ واحد وطعام واحد، إذ ليس أحدُهما أبعدَ من الآخر.

والوجهُ الثاني: أنّه لو اتفق للنبيّ الأول جميعُ ذلك فيما مضى لكان يجب أن يظهر وينتشر، ولا يخفى حالُ من هو بهذه الأوصاف كلّها على من يأتي بعده ولا يشكل الأمرُ عليه فيه، ولو ظهر لكان ذلك نقضاً لما هو مبنى هذا السؤال. وهو أنّ أمر ذلك النبيّ الأوّل لم يظهر ولم ينتشر خبره. وبعد، فلو ظهر لوجب أن يوافقه عليه أعداوه، فانّهم كانوا بذلك أعرف وإليه أسرع.

والقسم الثاني، وهو أن يكون المرادُ بلفظ الماضي في جميع ذلك المستقبل، أيضاً باطل من وجهين.

أحدُهما: أنّ لفظ الماضي إذا أُريد به المستقبل كان مجازاً.

وثانيهما: أنّ جميعَ ما ذكرناه وتلوناه من الآيات دلالةٌ على تعظيم من ظهرت على يده وتصديق دعوته ونبوّته. ألا ترى أنّه تعالى وبّخ المولّين عنه يوم أُحُد وحُنين، وشهد له بالرسالة بقوله: «والرسول يدعوكم في أُخريكم»[٢]، وقوله:

---

(١) م: متوافقة.

(٢) آل عمران: ١٥٣.

«ثمّ أنزل الله سكينته على رسوله»[١]: وقوله «ولله العزّة ولرسوله»[٢] وقوله: «وإذ أسرّ النبيّ إلى بعض أزواجه حديثاً»[٣] فهذا جوابٌ يمكن أن يجيب به أصحابُ الصرفة وغيرهم عن هذا السؤال.

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: لعلّ هذه الآيات التي ذكرتموها ليست هي من القرآن المعجز وإنما هي ملحقة به؟

قلنا: هذا باطل، لانّ كلّ آية تضمّنت هذه القصص هي أطول وأكثر من أقصر سورة التي وقع التحدّي بها، فلو تأتى منه إلحاقُ مثل ذلك، لعارضوه بسورة ذلك قدره وتخلّصوا منه.

---

(١) التوبة: ٢٦.

(٢) المنافقون: ٨.

(٣) التحريم: ٣.

القول في دفع ماطعن به المخالفون في القرآن

اعلم أنّهم قد طعنوا فيه بوجوه:

منها: أن قالوا: القرآن مغيّر مبدّل وليس الذي في أيديكم ما وقع به التحدّي للعرب، فكيف يمكنكم الاستدلالُ به على صدقه عليه السلام. وأيضاً فلوكان معجزاً دالاً على صدقه لعصمه الله عن التغيير.

فيقال لهم أوّلاً: لم زعمتم انّ القرآن مغيّر مبدّل، بيّنوا ذلك ليمكنكم القدحُ فيه، ثمّ إن كان غرضُهُم بما ادّعوه من تغيير القرآن وتبديله القدحَ في نبوته عليه السلام وصدقه **في دعواه ودلالة** صدقه، فانّه **لايحصل بما ادعوه** من ذلك غرضهم ولايتمّ به بغيتهُم. وذلك لأنّ العلمَ بصدقه عليه السلام في دعواه النبوّةَ لا يحتاجُ إلى العلم بأنّ هذا الذي هو موجود في أيدينا، هو الذي ظهر عليه **بعينه، بل على** الجملة كافٍ في هذا الباب، بأن يعلم في الجملة أنّه عليه السلام أظهر كلاماً وقرآناً بلغتهم، وادّعى أنّه كلامُ الله أُنزل عليه وخصّه به دونهم. **فانهم** لايمكنهم الإتيانُ بمثله وأنّهم لم يأتوا بمثله مع حرصهم على الإتيان بمثله وشدّة دواعيهم وحاجتهم إليه، فكان انتفاء **ذلك** المثل من جهتهم لتعذّره عليهم، وإن كان ذلك خارقاً للعادة، سواء علم ذلك القرآن بعينه أولم يعلم ولهذا يمكن الأُمّيّينَ من الأعاجم الاستدلالُ بالقرآن على **نبوته** وصدقه في دعواه وإن لم يعلموا القرآن على التعيين ولا **تعلموه على** أنّا **نبين** أنّ القرآن ليس مغيراً ولامبدّلاً، ليبطل بذلك

فوهم بأيّ غرض قالوه.

فنقولُ لهم أتزعمون أنّ جميعَ القرآن مغيّر مبدّل أم بعضه دون بعض؟ إن قالوا كلّه، قلنا لهم: فجوّزوا أن يكون الفاتحة مغيّرة مبدّلة. إن قالوا بجواز ذلك، قلنا لهم: كيف يجوز ويتمّ التغيير في الفاتحة مع أنّهم كانوا يسمعونها منه عليه السلام كلَّ يوم وليلة في صلاة الجهرستّ مرّات، وكانوا يعلّمونها كلّ من دخل في الإسلام، وكلّ مصلّ كان يقرؤها في الصلاة الواجبة والمسنونة، ثمّ وكانوا يقرؤونها خارج الصلاة، وكلّ من يتعلّمها كان يعرضها على معلّميها.

ثمّ وكيف يجوز مع كثرة المعظّمين لها والقارئين أن لا ينكروا تغييرها ويقبلوها مغيّرة. بعد ماشاعت فيهم على غيرالنظم الذي حفظوها وتعوّدوا قراءتها، ولوجاز تغيير مثلها في شهرتها وظهورها، لجاز تغيير كثير من الأخبار عن البلدان والملوك والبقاع والوقائع حتّى يجوز أنّ الكعبة ومكّة والمدينة ليست هي مايتعارفونها بل أُخرى، لكنّ الناس غيّروا الخبرَ عنها وكذا هذا في سائر البلدان والملوك، وفي ذلك لزومَ طريقة السُّمَنيّة وزوال الثقة بمخبر الأخبار.

وإن قالوا: إنّما نجوّز التغيير والتبديل في بعض القرآن دون بعض وفيما عدا الفاتحة.

قلنا: الوجهُ الذي لم يُجزِ التغيير في الفاتحة حاصل في جميع القرآن وهي شهرة جميعه وقوّة الدواعي إلى نقله على وجهه، لأن القارئين للقرآن والحافظين له والمتعلّمين له والعارضين له على الرسول عليه السلام والمعلّمين لهم كانوا كثيرين، وكذا القارئون له في صلواتهم والخاتمون له في زمنه، عليه السلام وزمن الصحابة بعده في غير الصلاة وفي كلّ شهر رمضان في التراويح كانوا جماعات كثيرين وكانوا يزدادون عصراً بعد عصر، وكلُّ هؤلاء كانوا معظّمين للقرآن ومنكرين لتغييره لو غيّر. فكيف يجوز والحال هذه أن يغيّر ويبدّل؟ وكيف لاينكر ذلك منكر، ولا يجري للإنكار ذكر في عصر من الأعصار.

أوليس من المعلوم أنّه لو غيّر كتابٌ معروفٌ في فنّ من فنون العلم متداول بين أرباب ذلك العلم، ككتاب سيبويه في النحو، او إصلاح المنطق في اللغة، أو القدوريّ في الفقه، أو المنصوريّ في الطب، بإسقاط البعض منه أوزيادة شيْ فيه أو تقديم مؤخّر أو تأخير مقدّم، لعرفه العالمونَ بذلك الكتاب المدرّسون منه والمتعلّمون المتدّرسون منه، ولأنكروه ولردّوه إلى الأصل المعلوم المقرّر عندهم فيه، ولخاصموا من نازعهم في ذلك. وكذا القولُ في الدواوين المعروفة للشعراء، كديوان أبي تمّام والبُحتُريّ والمتنبّي.

ومن المعلوم أن دراسةَ هذه الكتب والدواوين ليس كدراسة القرآن وتلاوته في الكثيرة، وانصرافَ الهمم إلى مراعاة هذه الكتب وحفظها لا يبلغُ حدَّ انصراف الهمم والعنايات من عوام المسلمين وخواصّهم إلى مراعاة القرآن وحفظه ودراسته وتلاوته والتمييز بين وجوه القراءات المختلفة فيه ووجوه العلل التي فيها الذي يعرفه القرّاء ويعتنون به.

فإذا لم يتمّ التغييرُ والتبديلُ في شيْ، ممّا ذكرناه مع انحفاض رتبته عن القرآن بكثير في ماله ولأجله لايتطرّق إليه التغيير كيف يتمّ ويتصوّر ذلك في القرآن. هذا على أنّه قد وعد بحفظ القرآن من التغيير بقوله تعالى: «إنّا نَحنُ نَزّلنا الذكرَ وإنّا لهُ لحافِظونَ»[1] فصحّ وتحقّق أنّ ماقالوه غيرُ ممكن، ويلزمُ على ماقالوه وجوّزوه الجهالاتُ التي ألزمناها مَن جوّز تغيير الفاتحة.

فإن قيل: أليس قد روي عن الصحابة إنكارُ بعضهم على بعض في الزيادة فيه والنقصان منه؟ كالرواية عن ابن مسعود في المعوذتين أنّهما ليستا من القرآن وأنّ سورتي القنوت من القرآن. وعن أُبيّ عكسُ ذلك، وهو أنّ المعوذتين من القرآن وسورتي القنوت ليستا من القرآن، وإنكاره على ماقاله ابن مسعود،

---

(١) الحجر: ٩.

وكالرواية المتضمّنة لاختلافهم في التسمية، وأنّها هل هي من الفاتحة أم ليست منها؟

قلنا: إنّه ما وقع بينهما خلافٌ في أنّ ذلك وحي منزل على الرسول، وإنّما اختلفوا في أحكام هذه السور: فابن مسعود قال: إنّ المعوذتين أنزلتا لتُحفظا، لالتُكتبا، وإنّ حكمَهُما ليس كحكم سائر السور في التعظيم وحفظ الحرمة وان حكم سورتي القنوت حكم القرآن في التعظيم ومراعاة الحرمة، وأُبي كان يقول بخلاف ذلك.

ثمّ وهذا الاختلافُ إنّما كان في بدو الأمر وأوّله، فبعد ذلك كان للصحابة رضي الله عنهم اجتماعٌ للبحث عن ذلك: فاتّفقوا على آخر العرض على الرسول عليه السلام وانقطع ذلك الخلافُ، وكتبَ المصحفُ المتّفقُ عليه، وسمّوه الإمامَ، ليُكتبَ منه النسخ وزال بذلك كلُّ خلاف ظهر في بدو الأمر وبقي اختلافُ القراءات التي تتفق صورة المكتوب منها وتختلف حركاتُها مع اتفاق المعنىٰ في أكثرها.

وقد كانت تلك القراءات منزلة على ماورد في الحديث المعروف من قوله عليه السلام: «نزل القرآن على سبعة أحرف كلّها شاف كاف». شرع عليه السلام القراءة بها بأمرالله وإذنه. فاختار قوم قراءة وآخرون قراءة أُخرىٰ وجماعة غيرهما، ونصر كلُّ قوم منهم مااختاره ورحجه على غيره. هذا مع اتفاقهم على تجويز القراءة بغير ما اختاروه من القراءات.

ونحن إنّما ندّعي العلم بما انفقوا عليه بعد وقوع الاختلاف وظهور بعضه ونقول: يستحيل تغييره وتبديله والزيادة والنقصان فيه، أي فيما رجع أمرهم إليه واتفقوا عليه، فلا يضرّنا في ذلك الاختلافُ الذي ظهر في ابتداء الأمر إذ زال ذلك الخلاف بالإجماع على ماهو موجود في أيدينا.

فأمّا التسميّةُ فلم يختلفوا في أنّها من القرآن وأنّها بعضُ آية من سورة النمل،

وإنّما اختلفوا في أنّها هل هي آية من الفاتحة أو آية من كلّ سورة أوأنزلت ليبتدأ بها تبرّكاً واستفتاحاً في كلّ أمر ذي بال. وهذا الاختلاف فيها بعد الاتفاق على أنّها آية من القرآن لايقتضي مارامه المخالفُ.

فإن قيل: أليس قد روي بعضُ الصحابة أنّه قال: كان يقرأ في القرآن: «الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموها البتة»[١]، وقوله: «لوكان لابن آدم واديان من مال لابتغى إليهما وادياً ثالثاً»[٢]؟

قلنا: هذه أخبار آحاد لم تقم بها حجّةٌ فلا يصحّ القدحُ بها في الأُمور المعلومة. وعلى أنّ المروي في ذلك أنّه كان فيما أنزل الله: «الشيخ والشيخة» و«لوكان لابن آدم واديان من ذهب»، وليس فيه أنّه أنزل قرآناً. ثمّ ولوكان قرآناً أيضاً لما ضرّنا، لأنّه كان قرآناً، ثمّ نسخه الله تعالىٰ، أي تلاوته، على ماقال تعالى: «مانَسَخَ مِن ايَة أو نُنسِها نأتِ بخير مِنها أو مِثلِها»[٣].

ومنها: أن طعنوا فيه بأن فيه خطاءً من جهة العربيّة أو فيه تكراراً، ثمّ وقع فيه مالا يُعلَمُ له معنىً، كالحروف المقطعة في أوائل السور، أو فيه آياتٌ متشابهاتٌ أو فيه تناقضٌ ومن طعن فيه بأمثال هذافقدأتىٰ فيغيه وضلاله من قِبل نفسه، لجهله بمخاطبات العرب وتعارفهم وتوسّعهم في كلامهم، أو علم ذلك ولكن تعمّد الطعنَ لشكّه في نبوّة محمدصلى الله عليه وآله.

والجوابُ عن هذا الطعنُ على الجملة، ماأورده الشيخ أبوالهذيل على من سأله عن بعض ما يتشابه معناه من القرآن ويتوهمُ فيه التناقضُ. وهو قوله له: «أو ما علمتَ أنّ العرب كانوا أشدّ عداوةً له منهم؟» قال: «نعم». قال: «وقد علمتُ أنّهم كانوا أعرف بما يتناقض من الكلام من هؤلاء الجهّال الطاعنين في القرآن». فقال: «نعم». قال: «وقد علمت أنّهم كانوا أحرص

---

(١) و(٢) كنزالعمال: ج ٢ ص ٥٦٧ ح ٤٧٤٣ وح ٤٧٤٢.

(٣) البقرة: ١٠٦.

على إظهار التناقض في القرآن إن كان فيه تناقض»، قال: «نعم». قال: «فلوكان فيه تناقضٌ لأظهروه ولنقلوه، وكيف يعرضون عنه بعد الظفر به، وقد كان عليه يقرأ عليهم. «ولوكانَ مِن عِندِ غيرِ الله لوَجَدُوا فيهِ اختِلافاً كثيراً»[(١)].

وهذا يكفي في دفع جميع المطاعن عن القرآن على الجملة على أنّ علماء الإسلام قد بالغوا في دفع هذه المطاعن على التفصيل، فذكروا كلّ ماذكره الطاعن في القرآن من الآيات المعيّنة، وبيّنوا الموافقة بينها وبين غيرها، وذكروا شواهدها من كلام العرب، وبينوا خطأ من ادّعى فيها أخطاءً[(٢)].

ومنها: قولُ الباطنيّة انّ لظواهر القرآن معانيَ باطنيّةً لا يعلمُها إلّا إمامُهُم وأنّه ينبغي أن يُتَعَلَّمَ منه. وفي هذا إبطال كونه معجزاً، لأنّ البلاغة في الكلام إنّما تظهر بجزالة اللفظ وحسن المعنى، فإذا لم يعرف للكلام معنًى، كيف يبيّن ويظهر فيه الفصاحة والإعجاز، وكيف يصحّ التحدّي به، وهل يكون ذلك عند من تحدّى به إلّا بمنزلة الهجر والهذيان.

يوضّح هذا أنّ في التحدّي لابدّ من أنْ يعرف المتحدّي معنىٰ ما تحدّىٰ به من الكلام، فيعلم مبلغه من الفصاحة، فإن تمكّن من مثله فيها أتىٰ بمثله، وهذا لايصحّ فيما لا يعرف له معنًى.

ولهٰؤلاء المُبطِلين غرضان اثنان فيما قالوه، أحدُهما: إبطالُ كون القرآن معجزاً، وثانيهما: أن يدسّوا فيما يذكرونه من المعاني الباطنة الدعوة إلى مذاهبهم ويُضلّوا العوامّ ويستميلوهم إلى اعتقاد أنّ أئمتهم هُم العلماء بمعاني القرآن دون غيرهم من علماء المسلمين.

والوجهُ في الردّ عليهم أن يقال لهم: هل يدلّ الظاهرُ على المعنى الباطن

(١) النساء: ٨٢.

(٢) م: فيه الخطأ.

للذي أراده الله تعالى أو يدلّ عليه المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر؟

فإن قالوا: بلىٰ، يدلّ عليه، إمّا الظاهر وإمّا المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر.

قلنا: إذا كان كذلك أمكن كلُّ واحد أن يعرفه وصار ظاهراً وخرج من كونه باطناً.

وإن قالوا: لايدلّ عليه واحدٌ منهما.

قلنا لهم: فكيف عرف إمامكم ذلك المعنى الباطن.

إن قالوا: بهما أو بواحد منهما

قلنا: فعلىٰ هذا يمكنُ لكلّ أحدٍ أن يعرفَ ذلك المعنى بهما أو بواحد منهما على ما قدّمناه.

وإن قالوا: إنما عرف ذلك المعنى إمامُنا بإمام آخر قبله.

قلنا: نحن نُلزِمكم هذا في أوّل من سمع خطابَ الله تعالى وأنّه كيف علم ذلك المعنى الباطن.

فان قالوا: ألهمه الله تعالى ذلك المعنى.

قلنا: وهلاّ ألهمه ذلك من دون خطاب؟ أو هلاّ أسمعه صياحاً أو كلاماً مهملاً ثمّ ألهمه ذلك المعنىٰ؟ وهذا يقتضي أن يكون إنزالُ الله تعالى القرآن بلغة العرب عبثاً.

ثمّ يقال لهم: إنّ مايقولونه لا يعجزُ عن مثله كلُّ مبطل، بأن يدّعي ديناً باطناً، ويدّعي، أنّ له فيه إماماً، ويزعم أنّ إمامه هو العالم بالمعاني الباطنة دون غيره، ويذكرَ مايريده من المعاني التي لا دلالةعليها في خطاب الله وينصرَبها مذهبَه الباطل. بل زائداً على ذلك يمكنه أن يذكر ماينافي ما تذكرونه من المعاني الباطنة.

فإن قالوا: إنّه تعالى خاطبه بلغة العرب، ثمّ أعلمه المعنى الباطن بخطاب آخر يدلّ ظاهره على معناه.

قلنا لهم: إذا جوّز المخاطب أن يخاطبه الحكيمُ بما لايدلّ ظاهره ولامعناه وما يتعلّقُ به على مراده، جوّز ذلك في كلّ خطاب يخاطبه به بأيّ لغة كان لا يستفيد من خطابه فائدة ولايفهم له معنىً، وفي هذا سدّ الطريق إلى معرفة مرادالله تعالى بخطابه أصلاً، وفيه بطلانُ المعنى الظاهر والباطن جميعاً.

فإن قيل: ما الفائدة في إنزال الله تعالى بعض القرآن متشابهاً؟

قلنا: يجوز أن يكون فيه مصلحةٌ لايعلمُها غيرُ الله تعالى هذا، مع أنّا نذكر فوائد في ذلك يرجع بعضها إلى الموافق و بعضها إلى المخالف.

أمّا ما يرجع الموافق فوجوهٌ:

منها: أنّه لوكان القرآنُ كلّه محكماً دالاً بظاهره على الحقّ من التوحيد والعدل لكانوا يقتصرون عليه في التوصّل إلى الحقّ، وأعرضوا عن الاستدلال عليه بأدلّة العقل، لاستثقالهم الفكر والبحث وإتعاب الخاطر على ماهو معهود من طباع أكثر الناس وكانوا متوصّلين إلى الشيء بغير طريقه، فبان[1] الاستدلال بالقرآن إنّما يصحّ بعد معرفة التوحيد والعدل. وليس كذلك إذا كان بعضُ القرآن ظاهره يفيد التوحيد والعدل وظاهر بعضه يوهم التشبيه والجبر، لأنّه إذا كان كذلك لم يكن المكلّف بأن يتعلّق بأحدهما أولىٰ من أن يتعلّق بالآخر، فيضطرّ عند ذلك إلى استعمال العقل بالفكر في أدلّته، ولو كان كلّه محكماً، لم يكن مدفوعاً مضطرّاً إلى ذلك.

ومنها: أنّ الموافق إذا اعتقد إعظام القرآن وتنزيهه عن المناقضة ثم رأى فيه مايتوّهم فيه مناقضة، راعه ذلك واستعظمه، وكلّ من راعه أمر من الأُمور فانّه يلتجي إلى فكره وعقله. فإذا فكّر في طريق مايجوز عليه من الأفعال ومالايجوز، ومايجوز أن يريده ومالايجوز، عرف بفكره الصحيح في ذلك مايجوز عليه

(١) م: لأنّ.

ومالا يجوزُ وعرف عند ذلك أنّه تعالى أراد بالمتشابه ما يوافق المحكم.

ومنها: أنّ في الفكر في استخراج معاني الآي المتشابهة رياضةً للأذهان وتخريجاً للخواطر وتعريضاً لزيادة الدرجات، فهذه فوائد ظاهرة راجعة إلى الموافق.

وأمّا الفائدة الراجعةَ إلى المخالف فهي أنّ العربَ كانت تمنعُ من استماع القرآن خوفاً من أن تُعجِبَ المستمعَ فصاحتُه، فتستميله إلى الإسلام، على ماحكاه تعالى عنهم بقوله: «وقالَ الذينَ كَفَرُوا لا تسمعوالِهذا القرآن والْغَوا فيهِ لَعَلَكُمْ تَغْلِبُونَ»[١]، فكان إنزالهُ محكماً ومتشابهاً يوُهم مستمعَه أنّه متناقضٌ، فيطمعه في الظفر بمثله في التناقض، فيدعوه ذلك إلى إطالة الإصغاء إليه، فإذا تأمّله وأطال استماعه له علم أنّه لا تناقضَ فيه، واستماله ودعاه إلى الإسلام بما فيه من الفصاحة والإخبار عن الغيوب.

وفي الجملة غيرُ لازم في الحكمة الاقتصارُ على الآيات المحكمات دون المتشابهات، وإن كان غرضُ الحكيم تعالى أن يدلّنا على الحقّ دون الباطل، والصحيح دون الفاسد، كما لم يجب الاقتصارُ على الأدلّة العقليّة ورفع الشبهات التي قد ضلّ عندها الضالون، كإيلام الأطفال وخلق السباع والموذيات وغيرها...

فان قيل: إنّما لم يجب في العقليّات ماذكرتموه، لأنّه يمكنُ الوصولُ إلى الحقّ معه هذه الشبهات، ومن ضلّ عندَها فانّما أتى من قِبَل نفسه في ذلك. ثمّ وغير ممتنعَ أن يكون في إيلام الأطفال وغيره ممّا ذكرتموه مصالحُ لايطلعُ عليها. وبعدُ فانّ في وصول المكلّف إلى الحقّ مع اعتراض الشبهات وإنعام النظر فيها تعريضاً لدرجات زائدة في الثواب، وتشحيذاً للخواطر، وتخريجاً للأفهام.

---

(١) فصلت: ٢٦.

قلنا: مثل ذلك في الآيات المتشابهة.

ثمّ إن كان الطعن بالمتشابهات في القرآن من قِبلَ بعض أهل الكتاب فأنا نقول لهم: ليس لكم أن تطعنوا في القرآن وتعيبوه بما فيه من الآي المتشابهة مع انّ ما في كتبكم من ذلك أكثر ممّا في القرآن وأشدّ تصريحاً بالتشبيه. ففي القرآن: «جاء ربُّك»(١) ومعناه: جاء أمرُ ربّك ووعيدُه وعقوبتُه. وهو نوع من المجاز مستعمل في اللغة على ما قدّمناه.

وفي التوراة ما ترجمته هذا: «وأ قبلَ الله يُمشي في الفردوس مع الطهر وسمع آدم صوت وطئه، فعدا آدم من قُدّامه فاختبى تحت الشّجرة فناداه فقال: يا آدمَ أينَ أنتَ؟ فقال: ها أنا تحتَ الشجرة فقال: ولم أختَبيتَ تحتَ الشّجرة؟ قال: لأني كنتُ عُرياناً».

وفي التوراةً أيضاً ما ترجمته: «إنّه دخل بيت إبراهيم وقال: إنّ صريخَ سدوم وعامور اصعدا إلي فنزلتُ إلى هذا المكان لأنظر. وإنّه كلّم يعقوب من رأس سلم وإنّه كانَ ينزلُ على فترة من الزمان في الغمام وبأنّه صارع يعقوبَ، فاخذ يعقوبُ بساقه، وقال: دَعني، فقال: لا أدَعُكَ حتى تعرّفني مَن أنتَ، فقال: أنا ربُّك، فأرسله وسمّي إسرائيل، لأنّه أسرالله».

وكلُّ ذلك متأوّلٌ عندهم على أنّ المرادَ به ملك اللهُ، وإن كان في الكلام اسمُ الله. وفي القرآن قوله: «ومكرالله»(٢) ومعناه أنّه جازاهم على المكر، والعربُ تسمّي الشيئ باسم ماهو جزاء عليه، كما قال الله تعالى: «وجزاءُ سيئة سيّئة مثلُها»(٣)، وقال الشاعر:

ألا لا يجهلَنْ أحدٌ عَلينا ... فَنجهَلَ فوقَ جهلِ الجاهِلينا

---

(١) الفجر: ٢٢.

(٢) آل عمران: ٥٤.

(٣) الشورى: ٤٠.

ولأنّ من مكر واستهزأ وسخر بمن يعلم ذلك كان مكره واستهزاؤه وسخريّته عائداً بالمضرّة عليه، ويقال هو المسخور منه، ويقال للعالم بما يفعله: الساخر الماكرالذي حلم عنه، هوالماكر به والساخر منه والمستهزئ به.

وفي كتاب نبيّ من الا ثني عشر قوله: «وأينما هربوا فثمّ يمكرُبهم الربُّ، فيطرح مضيدتَهُ عليهم».

وقال داود في الزبور: «والباني الساكن في السماء يضحكُ بهم ويسخرُ منهم».

وإن كان في القرآن: «فَلَمَّا آسفَونا انْتَقَمنا مِنْهُم»،[1] ومعناه: أغضبونا. ولهذا قال تعالى: «انتَقَمنا مِنهُمْ فأغرَقناهُمْ أجمعينَ»[2].

ففي كتبهم أنّه ندم واستراح ومشىٰ وتبرّم وانتقل. وفي الفصل الرابع من أشعيا: «أسمعوا يا الَ بيتِ داود، أحقِر أن تتّبعوا الرجل حتّىٰ تريدوا أن تتعبوا الله ربّي أيضاً كذلك سيعطكم ربّكم آيةَ هذه العذراء تحبَلُ وتَلِدُ ابناً».

وإن كان في القرآن آيات متشابهة في الجبر، ففيه: «ولا تزرُ وازرَةٌ وزرَ أُخرىٰ»[3].

وفي بعض كتبهم قال: «أخذ الأبناء بذنوب الآباء إلى سبعة أعقاب».

فإن تعلّقوا بما في القرآن من الآيات المقتضية بظاهرها أنّه يحولُ بين المرأ وبين ما كلّفه ويمنعه دونه مثل قوله تعالى: «وإذا قرأت القرآنَ جعَلنا بَينَكَ وبينَ الذينَ لايُؤمِنونَ بالاخِرَة حِجاباً مستورا»[4]، وقوله: «وجعلنا علىٰ قلوبهم أكنّةً أن يَفقَهوهُ وفي آذانِهِمْ وَقراً»[5]، «وإذا ذَكَرتَ رَبَّكَ في القَرآنِ وَحدَهُ ولوا عَلىٰ أدبارِهِم نُفُوراً».

(١) الزخرف: ٥٥.
(٢) الزخرف: ٥٥.
(٣) الانعام: ١٦٤.
(٤) الاسراء: ٤٥.
(٥) الانعام: ٢٥ والاسراء: ٤٦.
(٦) الاسراء: ٤٦.

فقد ذكر أبوإسحاق في كتاب المبعث «أن المشركين كانوا يقولون ذلك».
والله تعالى حكىٰ عنهم ذلك في موضع آخر فقال: «وقالوا قُلُوبنا في أكنّةٍ ممّا تدعونا إليه وفي آذاننا وقرٌومِن بينِنا وبينِك حِجاب»[١] فحكى الله تعالى ذلك عنهم رادّاً عليهم بقوله: «وإذا ذكرت ربّكَ في القرآن وحده ولّوا على أدبارهم نُفوراً»[٢] أي: إن كان الأمر كما يزعمون أنّ في آذانهم وقراً وفي قلوبهم أكنّةً فما يسمعونَ ولا يفهمونَ، فلم قال: إذا سمعوا ذكرالله في القرآن وحده ولّوا على أدبارهم نفورا، وهذا تأويل ذكره الواقديّ وغيره.

وقيل: المرادُ بذلك المَثَل أي مثلهُم في إعراضهم عن التأمّل لما يسمعونه من كلام الله كأنّا جعلنا بينك وبينهم حجاباً مستوراً، وكأنا جعلنا على قلوبهم أكنةً، وكأنّ في أسماعهم وقراً، كما قال تعالى: وإذا تتلىٰ عليه آياتنا ولّى مستكبراً كأن لم يَسمَعها كأنّ في أُذُنيهِ وقراً»[٣]، وكما قال تعالى: «إنّا جَعَلنا في أعناقِهِم أغلالاً فهيَ إلىٰ الأذقان فَهُم مَقمُحون، وجَعَلنا مِن بينِ أيديهم سَدّاً ومِن خَلفِهِم سدّاً فأغشيناهُم فَهُمْ لايُبصِرونَ»[٤].

وهذا طريق التشبيه الحالهم مِن هذه سبيله، لا أنّهم كانوا كذلك على الحقيقة، كما يقول أحدُنا لمن هو مُعرِضٌ عن الحقّ الظاهر: هو أعمىٰ وهو أصمّ، وهو جماد، ونحن نعلمُ أنّ أيديهم لم تكن مغلولة ولا كانت أبصارُهُم مغشاةً لايبصرون. فعلمنا أنّه علىٰ طريق ضرب المثل به، قال الشاعر.

كيفَ الرشادُ وقَد صِرنا إلى نَفَر   هم عن الرشد أغلال وأقياد

وفي التوراة: «إنّ الله تعالى قال: وأنا أقسِي قلبَ فرعونَ، فلا يحبّكَ يا موسىٰ».

---

(١) فصلت: ٥.
(٢) الاسراء: ٤٦.
(٣) لقمان: ٧.
(٤) يس: ٩.

وحكوا عن المسيح عليه السلام في الإنجيل أنّه قال: «مايقدر أحدٌ أن يتبعَني إلّا من قاده ربي إليّ».

وعن نبيّ من الإثني عشر أنّه قال «وهل يكون في المدينة شر الّا وأنا فاعله».

وحكي عن اشعيا عن الله عزّوجلّ أنّه قال: «أنا فاعل الخير والشرّ».

وإذ قد فرغنا من الاستدلال بالقرآن على صدق نبيّنا عليه السلام في دعواه النبوّة فأجبنا عن مطاعن المُبطلين في القرآن، فلنذكر معجزاته الأُخَر وهي أكثرُ من أن تحصى، غيرَ أنّا نذكر منها الأظهرَ والأشهرَ.

فمن معجزاته عليه السلام: مجيُ الشجرة لمّا قال لها: «أقبِلي»، فجاءت إليه تخدُّ الأرضَ خدّاً، ثمّ قال لها: «أدبري»، فعادت إلى مكانها (١).

ومنها: تكثيرُ الماء القليل في مواطن.

ومنها: حديثُ المِيضاة في غزوة تبوك، والحديث أنّه عليه السلام توضّأ من مِيضاة وبقي فيها ماءٌ قليل، فقال عليه السلام لأبي قتادة: «احتفظ به، فانّ لهذا الماء شأناً». وتقدّمهم العسكرُ، فلمّا بلغهمُ عليه السلام ثار الناسُ في وجهه وقالوا: «العَطَشَ العَطَشَ»، فاستدعى بالمِيضاة ووضع يده فيها، ففار الماءُ من بين أصابعه، حتّى شرب منه العسكرُ ورواحلهُم ودوابّهمُ.

ومنها: في هذه الغزاة أيضاً: كان في طريقهم وشَلٌ وكان يكفي الراكبَ والراكبين، فقال عليه السلام: «من سبق إلى الماء فلا يأخذ منه شيئاً، فلمّا جاءه أخذ بيده الماء وتمضمض منه ومجّه الى الماء، فكثر حتّى شرب منه الجيشُ كلّه» ثمّ قال: «من بقي منكم فسيسمع أنّه يكون لهذا الوادي شأن»، فكان ذلك الماء يسقي حافيةً (٢).

---

(١) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ٢٥ ح ٨.

(٢) م: حافتيه.

وفي هذه الغزاة أيضاً: إنّ الناس شكوا إليه قلّة الماء، فدعا عليه السلام، فمطروا حتى أنّ الغدر إن كانت تتباجس بالماء.

ومنها: أنّه لمّا نزل الحديبيّة استنفدوا ماء البئر حتّى أخذوا الماء مع الطين. فدفع عليه السلام سهماً إلى البرّاء بن عازب ليُغرِزهُ في البئر ويقول: «بسم الله» فنبع الماء حتى قالوا: لولا أنّا أخذنا البراء لَغَرَق، حتّى كانوا يغرفون الماء من رأس البئر [١].

ومنها: أنّ قوماً شكوا إليه قلّة ماء بئرهم في الشتاء فتفل في بئرهم فانفجر بالماء الزلال العذب المعين.

ومن معجزاته تكثير الطعام القليل.

فمن ذلك أنّه عليه السلام لمّا نزل قوله تعالى: «وأنذر عَشيرتَكَ الأقربينَ» قال: لعليّ عليه السلام: «شَوِّ فَخِذَ شاةٍ وجئني بعُسّ من لبن، وادع لي بني أبيك بني هاشم». ففعل ذلك ودعاهم، فدخلوا وهم أربعون رجلاً، وأكلوا حتّى شبعوا، وشربوا حتّى إرتووا، وما يُرى في الطعام إلّا أثرُ أصابعهم ولبنُ العُسّ على حاله، فقال أبولهب «كادما سحركم محمّد»، فقاموا قبل أن يدعوهم، فأمره أن يفعلَ مثلَ ذلك في اليوم الثاني والثالث. وهذا مشهورٌ عند أهل النقل والتواريخ [٢].

ومن ذلك: حديثُ جابر يوم الخندق قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله خميصاً وهو يعملُ في الخندق، فذبحتُ عناقاً وطحنتِ المرأةُ صاعاً من شعير وخبزته، فقلتُ: «صنعتُ طعاماً فسِر معيّ». فقال عليه السلام: «أنا وأصحابيّ» فاستحييتُ، فقلتُ: «أنتَ وأصحابكَ»، فقال عليه السلام: «قوموا إلى دعوة جابر»، فجئتُ وأخبرتها [٣]، فقالت: «هذا هو الفضيحة»،

---

(١) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١٢٣ ح ٢١٣.

(٢) الخرائج والجرائح ج ١ ص ٩٢ ح ١٥٣.

(٣) م: وأخبرت المرأة.

وقالت: «أنتَ قلتَ: أنت وأصحابك»، فقال: لا، ولكنّه لمّا قال: أنا وأصحابي، استحييتُ وقلتُ: أنت وأصحابك»، قالت: «هو أعلمُ بما قال»، قال: فلما جاءه عليه السلام، قال: «ما عندك»؟ قال: «عناقٌ في التنور وصاعٌ من شعيرٍ خبزناه»، فقال عليه السلام: «خُذ اللحم وغُطّ التنور، وخُذ الخبزَ من موضعه وغُطّه، وأقعِد أصحابي عشرةً عشرةً» قال جابر: فأكلوا وأكلنا نحن وقمنا .

ومن ذلك: أنّ في الحديبيّة نفد الأزوادُ. فشكوا إليه عليه السلام ذلك، فقال: «إيتوني بما بقي معكم من أزوادكم»، فجاءوا به، فوضع الدقيق ناحية والسويقَ ناحية والتمرَ ناحية والخبزَ ناحية، ودعا الله تعالى، ففاض الأنطاعُ فأكلوا وتزوّدوا، حتّى ملأوا كلَّ جراب وفروة[1] [2]

ومن ذلك: أنّه عليه السلام لمّا زوّج فاطمة من أميرالمؤمنين عليه السلام، قال لأميرالمؤمنين عليه السلام: «اجعل لفاطمةَ وليمةً» ثمّ قال عليه السلام: «منّا كذا وكذا ومنك كيت وكيت»، فامتثل أميرُالمؤمنين عليه السلام، ما رسم له صلوات الله عليه وآله وعملوا خبيصاً وأعدّوا طعاماً، ثمّ قال لأميرالمؤمنين عليه السلام: «أدعوا لي الجماعة»، قال أميرُ المؤمنين: فأتيتُ المسجدَ وفيه جمع كثير، فاستحييت من أن أدعوا البعضَ دون البعض، فأطرقتُ رأسي وما نظرتُ إلى أحد وقلتُ: أجيبوا إلى وليمة فاطمة. فأقبل الناسُ كلّهم وجاءوا معي، حتّى دخلوا البيتَ، وبقيتُ أنا مستحيياً من قلّة الطعام وكثرة الحاضرين، فعرف رسول الله، صلى الله عليه وآله، ما دخلني من ذلك، فقال لي: «لابأسَ، أنا أدعوالله بالبركة»، قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «فأكلوا عن آخرهم وبقي من الطعام كثير. فأخذ، صلوات الله عليه، الصّحاف، وجعل

---

(١) م: ومزود.

(٢) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١٢٣ ح ٢٠٤.

على كلّ واحدة منها الخصيصَ ملأها و بعثَ إلى كلّ حجرة من حجراته واحدةً منها.

ومن ذلك: قصّة عَنز أُمّ معبد. والقصّة أنّه صلوات الله عليه وآله، مرّفي طريقه إلى المدينة على امرأة يقال لها أم معبد الخزاعيّة وكانت بَرْزَةً، فسألها، عليه السلام، القِرىٰ، قالت: «ما عندنا حَلُوبةٌ»، فقال: «وما تلك العنز»، قالت: «عَناقٌ لم ينز عليها فحلٌ»، فأمرّ عليه السلام يَدَهُ على ضَرعها ومسَّ ظَهرَها فَدَرَّت، فحلب فسقى أبابكر، وحلب فسقى عامربن فهيرة، وحلب فسقى عبدالله بن الأرقط الدليل، وحلب فسقىٰ أمّ معبد وحلب فشرب عليه السلام، وقال: ساقي القوم آخرهم شرباً، وبقي لبنُ تلك العَناق.

ومن ذلك: أنّ امرأة أهدت له، عليه السلام عكّةً فيها سَمْنٌ، فأخذَ منها شيئاً وردّها، عليه السلام فلم تزل العكّةُ فيها سَمنٌ، المدّةَ الطويلةَ.

ومن معجزاته عليه السلام: تسبيحُ الحَصىٰ في كفّه وكفّ جمع من أصحابه.

ومن معجزاته عليه السلام: حنينُ الجذع الذي كان عليه السلام يستند إليه في حال خطبته و وعظه حين انتقل إلى المنبر، فانّه حَنَّ على ما جاء في النقل المتواتر كما تحنّ الناقة فلمّا جاءه والتزمه سكن.

ومن معجزاته كلامُ الذراع وانّه قال: لا تأكلني، فانّي مسمومٌ.

ومن معجزاته كلامُ الذئب الذي كلم وهب بنَ أوس، فقال: «أتعجبُ من أخذي شاةً، وهذا محمديدعوإلى الحقّ فلا تجيبونه» وكان يسمّى مكلّم الذئب.

ومن معجزاته عليه السلام أنّ النعمى الظفريّ الأنصاريّ ضُرِبَ ضربةً فسقطتْ عينهُ، فأخذها بيده وجاء إليه عليه السلام، فردّها إلى مكانها، فكانت أقوىٰ عينيه وكانت الباقيةُ تعتلّ وهي لا تعتلّ.

ومن معجزاته عليه السلام أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام كان قد رمدت

عيناه يومَ خيبر، فتفل عليه السلام فيهما فلم ترمد بعد ذلك، ودعا له بأن يصرف الله عنه الحرّ والبردَ. فكان بعد ذلك لباسه في الصيف والشتاء واحداً.

ومن معجزاته عليه السلام: أنّ طفيل بن عمروالسدوسيّ لمّا أسلم قال: اذهبُ إلى قومي فأدعوهم، فاجعل لي علامةً فجعل في جبينه نوراً وقال: هذه مثلَة، فجعله من بعد في علاقة سوطه، فصار إلى قومه، فقالوا: إنّ الخيل ليلتهب فدعاهم فأسلموا مقدار ثمانين نفساً وكان يسمّى ذاالنور.

ومن معجزاته عليه السلام: أنّه استسقى فلمّا جاء المطر، شكى إليه أهلُ المدينة من خراب المنازل، فقال عليه السلام: «حوالينا ولاعلينا» فصار الغيمُ كالإكليل حولَ المدينة ويمطر والشمسَ طالعةٌ في نفس المدينة.

ومن معجزاته عليه السلام انشقاقُ القمروالقرآن ناطقٌ به.

فإن قيل: بيّنوا صحّة هذه الأخبار التي أورد تموها المتضمّنة لهذه المعجزات، فانّها في حيّز الآحاد، ثمّ بيّنوا أنّ أسباب الحيل مفقودة في هذه الأُمور حتى يمكنكم الحكمُ بأنّها معجزات.

قلنا: معاذَ الله أن تكون هذه الأخبار في حيّز الآحاد، فانَّ المسلمين تواتروا بها خلفاً عن سلف، وهي بينهم شائعة ذائعة، فمسلموا زماننا هذا يروون هذه الأخبار على كثرتهم ويذكرون أنّهم أخذوها عمّن يساويهم من أسلافهم وأولئك الأسلاف أيضاً يروونها عن أسلافهم، وكذا إلى الأتصال بالذين عاينوا وشاهدوا هذه المعجزات، وهم خلق كثير أيضاً، فلا يخلو من أن يكونوا صادقين فيما نقلوه من هذه الأخبار أوكاذبين، فإن كانوا كاذبين لم تخل الحال في ذلك من أحد أُمور.

فأمّا أن يقال: إنّ هذه الأكاذيب وقعت منهم اتفاقاً من دون مواطاة مشافهة أو مكاتبة أو مراسلة. وهو محالٌ من حيث العادة، كما يستحيل اتّفاقُ الناس كلّهم واجتماعهم.

على لبس زيّ واحد وتناول طعام واحد من دون جامع يجمعهُم على ذلك، واجتماع شعراء كثيرين على إنشاء قصائد متعددة متفقة الألفاظ والمعاني والوزن والقافية إتفاقاً.

وأمّا أن يقال: إنّهم افتعلوا هذه الأكاذيب وتواطئوا عليها مّا مشافهة أو مكاتبة أو مراسلة، وذلك أيضاً مستحيل في الجمع الكثير الذين هم دون جميع المسلمين في الكثيرة، فكيف يتصوّرُ في حقّ المسلمين كلّهم؟! ولئن كان بينهم تواطؤفي ذلك بأحد الوجوه المذكورة لما خفي على الناس ولظهر وانتشر، كما قال القائل:

وسِرُّك ما كان بين امرء وسِرُّ الثلاثة غير الخفيّ

وأما أن يقال: الأصلُ في رواية هذه الأحاديث كان واحداً، ثمّ ظهر وانتشر عنه وتداولته الألسنُ وهذا باطل أيضاً، لأنّه لوكان كذلك لوجب أن يكون الواضع لها ظاهراً، وأن يكون زمان ادّعاء هذه المعجزات معلوماً، وأنه ما ادّعاها أحدٌ قبله، كما علم ذلك في جميع المذاهب والأقوال المبتدعة المتجددة التي لم تكن في الصدر الأوّل وسنشبعُ القولَ في ذلك في القول في الإمامة إن شاء الله تعالى.

فبطل كونُهُم كاذبين، إذ لو كانوا كذلك لما خرجوا عن أحد هذه الأقسام التي ذكرناها وأبطلناها. وإذا بطل كونُهم كاذبين تعيّن كونهم صادقين، إذ المخبرُ لايخلو عن أحد هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان بالضرورة على الآخر، فإذا كان كذلك ثبت وتحقّق صحّة هذه الأخبار.

ثمّ وإن فرضنا نقلَها من طريق الآحاد، فانّ معناها متواتر، لأنّا نعلم أنه لايجوزُ مع كثرتها واختلاف رواتها أن يكون كلّها كذباً، لأنّ مثلَها لايتفقُ في الكذب،فهي تجري مجرى الأخبار المنقولة عن تفاصيل[1] سخاء حاتم وشجاعة

(١) ج: تفصيل.

أميرالمؤمنين، لأنّ آحاد تلك الأخبار لمّا كانت كثيرة علم بها معناها وهو سخاء حاتم وشجاعة أميرالمؤمنين، بل حصول[١] العلم بأنّه عليه السلام كان صاحبَ معجزات أولىٰ وأقوىٰ من حصول العلم بسخاء حاتم وذلك لأنّ الأخبار الواردة بتفاصيل معجزاته عليه السلام أضعافُ أضعافِ الأخبار الواردة في تفاصيل سخاء حاتم.

وأمّا بيان فقدان أسباب الحيل في هذه الآيات، فهو أنّ أكثرها لايمكن ولايتمّ[٢] فيه الحيلة، مثل انشقاق القمر وحديث الاستسقاء وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وخروج الماء من بين أصابعه وحديث عناق أُمّ معبد ومجئ الشجرة إليه ورجوعها عنه لايتمّ أيضاً فيه الحيلة. وإنّما يتمّ التلبيسُ والحيلةُ في الخفيف من الأجسام التي يجلب بالتلفك والقزّ وغيره من الخيوط والآلات الضعيفة اللطيفة التي يمكن إخفاؤها.

فأمّا ما يجذب به الشجرة النابتة في الأرض المترسّخة عروقها فيها، فانّه يكون حبلاً قوياً وآلة كثيفة، ويحتاج الجاذب بها إلى إفراغ وسعه وبذل مجهوده في فعل الاعتمادات الموجبة لقلع الشجرة بين منبتها وشقّ الأرض في مجيء الشجرة وجذبها، ويحتاج في رجوعها إلى آلة أُخرىٰ بها يدفعها إلى موضعها. وكلّ هذا ممّا يجب أنّ يشاهد ويعاين، فكيف يجوز أن يخفى مثلُ ذلك ؟!

فإن قيل: جوّروا أن يكون في الأجسام جسم يجذب الشجرةِ كما أنّ فيها حجراً يجذب الحديد.

قلنا: لوكان في الأجسام ما يجذب الشجرة لعثروا عليه ولظُفِرَ به مع تطاول الزمان كما عثر على حجر المغناطيس حتّى علمه كلُّ أحد. وكما أطّلع على باغض الخلّ وغيره، وبذلك جرت العادة.

---

(١) م: حصل.

(٢) م: يثمر.

ومهما قيل: إنّ ذلك الجسم لم يطّلع عليه غيره عليه السلام.

قلنا: فاختصاصه عليه السلام بالعثور عليه دون غيره من الخلائق الباقين والغابرين يقتضي أنّ الله تعالى أطلعه عليه وخصّه به، فيكون ذلك خرق عادة من جهته تعالى مختصاً به، **فيدلّ على صدقه**،

ثم نقول للسائل: **يلزمُ على ماذكرته** تجويز أن يكون في الوجود حجر يجذب الكواكب ويقلعُ الجبال من أماكنها، وإذا قرب من ميّت عادحيّاً. وهذا يؤدّي إلى أن لانثق بشيء من المعجزات، وكان يجبُ أن يطعن بذلك أعداء الدين ومخالفوا الإسلام، لإنّهم إلى ذلك أحوج وبه أشغف. **وكذا لو أدعى** في خروج الماء من بين أصابعه طبيعة لزم تجويز ذلك في قلع الجبال وجذب الكواكب وإحياء الأموات،وكلّ ذلك فاسد. وحنينُ الجذع لايمكنُ أن يدّعى أنّه كان لتجويف فيه، لأنّه لوكان ذلك لعثر عليه مع المشاهدة له ولما كان يسكن عند الالتزام، وتسبيح الحصىٰ وكلام الذراع لايمكن فيه حيلة.

فإن قيل: كيف يتصوّر كلام الذراع؟.

قلنا: قد قيل في ذلك **وجهان:** أحدهما، أنّه عزّوجل بنى الذراع بنية حيّ صغير وأعطاه آلة النطق والتميز فتكلّم بماسمع. والآخر أنّه تعالى فعل فيه الكلام الذي سمع[1] منه واضافه إلى الذراع مجازاً، كما خلق الكلام في الشجرة عند ندائه موسى عليه السلام.

فإن قيل: لو انشقّ القمر لرآه جميع الناس في أقطار العالم، فما كان يجوز أن **يشك** فيه أحد ولا أن يقع فيه خلاف.

قلنا: هذا غير لازم، لأنّه لايمتنع أن يكون الناس في تلك الحال مشاغيل، فانّه كان بالليل فلم يتفق لهم مراعاة ذلك وبقى ساعة ثمّ التئم، **وغير ممتنع**

---

(١) م: يسمع.

أيضاً أن يكون في الجوّ غيّمٌ حالَ بينه وبين كلّ من لم يشاهده، فلذلك لم يروه.

فإن قيل: أليس التجّار المسافرون إلى طمغاج[1] يحكون أنّ هناك حجراً إذا جُعِلَ في الماء يظهرُ عند ذلك في الجوّ غيمٌ وينزل المطر وأنّهم إذا أرادوا المطر القليل جعلوا بعضه في الماء وبعضه خارجه، وإذا أرادوا الكثير من المطر غمسوه كلّه في الماء. وإذا كان كذلك فكيف تحتجّون بحديث الاستسقاء؟ وكيف تعدّونه معجزاً خارقاً للعادة؟

قلنا: من المعلوم أنّ العاداتِ تختلفُ بحسب اختلاف الأمكنة والأزمنة. أمّا اختلافها باختلاف الأمكنة فهو كسقوط الثلج ومجيئه في بلادنا هذه دون بلاد نجد وتهامة وأمّا اختلافُها باختلاف الأزمنة فهو كمجيئه عندنا في الشتاء دون الصيف والمعتبر في المعجز هو خرق عادة من كان النبيّ بين ظهرانيهم.

إذا ثبت هذا وتقرّر، فلو صحّت الحكاية المذكورة في السؤال لكان ذلك معتاداً لأولئك الأقوام وفي بلادهم، فتكون عادةً جاريةً فيما بينهم، ولا تكون عادةُ الله تعالى في أرض نجد وتهامة ولا في بلادنا هذه.

وبيانه أنّ أحداً لم ير في بلادنا قطّ مثلَ ذلك ونعلم أيضاً أنه لو كان لما ذكره السائل أصلٌ وصحّةٌ ونقل إلينا ذلك الحجر وعمل به ما يعمل هناك من جعله في الماء لما حصل عنده ما يدّعي حصوله هناك باعتبار أنّه لو حصل منه ذلك المقصود في غير تلك الولاية لقويت الدواعي إلى نقله إلى الاقطار والبقاع لاراءة العجب فيه وإظهاره، فإنّ طِباعَ البشر مجبولة على إظهار مثل ذلك من العجائب فكانوا ينقلونه، ولو لم ينقله أحدٌ لوجب أن ينقله المخرقون للتسوّق به. فلمّا لم ينقلوه دلّ ذلك على أنّه إن كان لما ذكره السائل أصلٌ لكان ذلك مقصوراً على تلك البقعة وغيرها من البقاع وعادة جارية ففيما بين أهلها ومن

---

(١) مدينة مشهورة في بلاد الترك (آثار البلاد وأخبار العباد: ص ٤١١)

البيّن، أنّ عادةَ أهل المدينة لم تجر بمثل ذلك[1] ولاعادتنا، فكان ما ظهرهناك من حديث الاستسقاء خارقاً لعادتهم.

هذا على أن من المعلوم أنّه عليه السلام لمّا استسقى ما جعل حجراً ولا غيره في الماء، باعتبار أنّه لو عمل شيئاً من ذلك لنقل ولعلم ولم يفزع الا إلى الابتهال والتضرّع والدعاء.

وعلى أنّا ما استدللنا بمجرّد مجيء الغيث عند دعائه؛ بل بأنّه لمّا جاء المطر العظيم الذي خافوا على المنازل بسببه شكوا ذلك إليه عليه السلام، فدعا فصار السحابُ كالإكليل حول المدينة، وكان يمطر حول المدينة والشمس طالعة في المدينة. وهذا ممّا لايمكن ادّعاء مثله في موضع من المواضع، فصحّ كونه خارقاً للعادة، واندفع الخيال الذي أورده السائل.

* * *

ومن معجزاته عليه السلام إخباره عن الغيوب المستقبلة، وهو كثير.

فمن ذلك قوله عليه السلام لأميرالمؤمنين عليه السلام: «ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين»[2]، فقاتل طلحة والزبير بعد ما نكثا بيعته، وقاتل معاوية وأصحابه وهم القاسطون ومعناه الظالمون، وقاتل الخوارج وهم المارقون.

ومن ذلك قوله لأميرالمؤمنين عليه السلام: «إنّك تقتلُ ذاالثدية» وكان يقال له المخدَج، خرج مع الخوارج يوم النهروان، فلمّا قتلوا قال أميرُ المؤمنين عليه السلام: «اطلبوا إليّ المخدج»، فلم يجدوه، فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: «والله ماكَذَبتُ ولا كُذِبتُ» فوجدوه فخر عليه السلام ساجداً، وقال: «إنّ يده كالثدي عليها شعراتٌ كشارب السّنور ائتوني بها» فنصبها

ومن ذلك قوله عليه السلام أيضاً لأميرالمؤمنين عليه السلام: «ألا أخبِرُك

---

(١) م: لا ولا عادتنا.

(٢) البحار: ج١٨ ص: ١٢٤ ح ٣٦.

بأشقى النّاس، رجلين: أحمر ثمود، ومن يضربُكَ يا عليّ على هـذه ـ و وضع يده على قرنه ـ فيبلّ منه هذه» وأخذ بلحيته، فكان كما أخبره[١].

ومن ذلك إخباره عليه السلام بقتل الحسين عليه السلام ووصفه الموضعَ الذي يقتل فيه، وقتل في ذلك الموضع[٢].

ومن ذلك قوله عليه السلام لعمّار رضى الله عنه: «ستقتلك الفئةُ الباغيةُ، وآخرُ زادِكَ ضَياحٌ مِن لَبَن»، فقتله أصحاب معاوية. ولشهرة هذا الحديث لم يمكن معاويةُ ردّه. وإنّما قال: «بل قتله من جاء به»، فقال ابن عبّاس رضى الله عنهٔ: «فقد قتل رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم حمزة، لأنّه جاء به إلى الكفّار، فقتلوه»[٣].

ومن ذلك قوله عليه السلام لعمّه العبّاس يوم بدر وقد أُسِر: «إفدِ نَفسَكَ وابنَ أخيكَ، فانّك ذو مال». فقال: «مالي مالٌ»، فقال عليه السلام: «أين المالُ الذي وضعتَّه عند أمّ الفضل، وقلتَ إن أصبتُ في سفري هذا فللفضل كذا، ولقُثَم كذا ولعبد الله كذا»، قال: «والذي بعثك بالحقّ ما علم هذا أحدٌ غيري وغيرها، وإنّي لأعلمُ انكَ رسول الله»[٤].

ومن ذلك أنّ كسرىٰ أنفَذَ إلى باذانَ وهو عامله باليمن: «ان يبعث إلى محمّد من يجيئ به إلى كِسرىٰ»، فبعث إليه فيروزانَ الديلميّ مع قوم. فقال عليه السلام لفيروزان: «إنّ ربيّ سلّط على ربّك ابنهُ فقتله الليلة في ساعة كذا»، فلمّا بلغ ذلك باذانَ تربّصَ حتّىٰ جاءه الخبر بقتله إيّاه في تلك الليلة في تلك الساعة، فأسلم باذانُ وأسلم فيروزان[٥].

---

(١) و(٢) و(٣) البحار ج ١٨ ص ١١٩ باب (١١) معجزات النبي (ص) في اخباره المغيبات ح ٣٣.

(٤) البحار: ج ١٨ ص ١٠٥.

(٥) البحار ج ٢٠ ص ٣٧٧ باب (١١) مراسلاته (ص) مع ملوك العجم والروم ح ٢.

ومن ذلك أنّه لما توفيّ النجاشيُّ بالحبشة، قال عليه السلام: «إنّ النجاشيّ توفّي الساعة، فاخرجوا بنا إلى المصلّىٰ لنصلّي عليهم». وما علم هِرَقْلُ بموته إلاّ من تجّار غدوا من المدينة إلى الشام(١).

ومن ذلك أنّه لما قُتلَ زيدُبنُ حارثة بمؤتة، قال عليه السلام بالمدينة: «قتل زيدبن حارثة، وأخذ الراية جعفر»، ثمّ قال: «قتل جعفر»، ثمّ أمسك ساعة، ثمّ قال: «وأخذ الراية عبدالله بن رواحة». وذلك أنّ جعفراً بادر إلى أخذ الراية وتوقّف عبداللهبن رواحة حتّى أخذ جعفر الراية، ثمّ قال: «وقتل عبدُالله بن رواحة». **وجاءت الأخبار كذلك**(٢).

ومن ذلك انّه عليه السلام لمّا تلىٰ: «والنجم إذا هَوى»، قال عتبة بن أبي لهب: «كفرتُ بربِّ والنجم». فقال عليه السلام: «سلّط الله عليك كلباً من كلابه»، يعني الأسد، فخرج عتبة إلى الشام في عير من أصحابه، حتّى إذا كانوا بالشام فرأواالأسد، فجعلت فرائصه ترعد، فقيل له: «من أيّ شيء ترعد؟ فوالله مانحن وأنت إلاّ سواء» فقال: «إنّ محمّداً دعاه عليّ، لاوالله، ما أظلّت هذه السّماءُ على ذي لهجةٍ أصدَقَ مِن محمّد» ثمّ وضعوا العشاء فلم يدخل يده فيه، ثمّ جاء القوم فحاطوا أنفسهم بمتاعهم ووسّطوه، بينهم وناموا، فجاءهم الأسدُ يهمِسُ رؤوسَهم رجلاً رجلاً، حتّى انتهىٰ إليه فضغمه ضغمةً كانت إيّاها ففزع وهو بآخر رمق وهو يقول: «ألم أقل لكم إنّ محمّداً أصدق الناس»(٣) وهذا داخلٌ في جملة دعواته المستجابة وجارٍ مجرى الخبر عن الغيوب، كأنّه أخبر أنّه سيكون مادعابه.

ومن ذلك أنّ شيبة بن أبي عثمان بن أبي طلحة قال: «ماكان أحدٌ أبغض

---

(١) جامع الاصول: ج ٧ ص ١٠٨ ح ٤٣٤١.

(٢) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١٢١ ح ١٩٨.

(٣) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ٥٦ ح ٩٣.

إليّ من رسول الله صلى الله عليه وآله وكيف لا يكون كذلك وقد قتل منّا ثمانيةً، كلّ منهم كان يحتمل اللواء. فلمّا فتح مكّة أيست عمّا كنت أتمنّى من قتله وقلت في نفسي قد دخلت العربُ في دينه فمتى أدركُ ثاري منه فلمّا اجتمع هوازنُ بحنين قصدتهم لأجد منهم غرّةً فأقتله ودبرت في نفسي كيف أصنعُ، فلمّا انهزم الناسُ وبقي رسولُ الله مع النفرالذين بقوا معه، جئت من ورائه ورفعت يدي بالسيف حتّى إذا كدت أنّ أخبِطَهُ غشي فؤادي فلم أُطِق ذلك فعلمتُ أنّه ممنوع»[١].

وروي أنّه قال: «وقع لي شواظٌ من نار، حتّى كاد أن يمحشني» ثمّ التفتَ إليّ رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لي: «أُدن يا شيبةُ فقاتِل» ووضع يدَه في صدري، فصار أحبَّ الناس إليَّ، فتقدّمتُ وقاتلتُ بين يديه، ولو عرض لي أبي لقتلته في نصرة رسول الله صلى الله عليه وآله فلمّا انقضى القتالُ دخلتُ على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: الذي أراد الله بك خيرٌ ممّا أردته بنفسك، وحدّثني بجميع ما رويته في نفسي. فقلتُ: ما اطّلع على هذا أحدٌ إلّا الله، وأسلمتُ[٢].

وهذا نظيرُ ما رواه إبراهيم بن محمدبن شرحبيل، عن أبيه، قال: كان نصرُبن الحارث بن كلدة بن عبدمناف بن عبدالدار بن قُصيّ يصف شدّة عداوته التي كانت للنبيّ وماقدّر في نفسه من مخالفة الإسلام، وأن ذلك تأكّد بقتل رسول الله صلى الله عليه وآله أخاه صبراً، ثم ذكر حضورَهُ بدراً، فقال: فرأيت قلّة أصحابِ النبيّ وكثرةَ قريش، فلمّا نشب القتال رأيتُ أصحابَ محمّد أضعافَ قريش وانهزمت قريشٌ، ورأيتُ يومئذ رجالاً على خَيل بُلقٍ بين السماء والأرض معلّمين يأسرون ويقتلون فهربتُ مرعوباً.

---

(١) و(٢) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١١٧ ح ١٩٤.

ثمّ ذكر خروجَه إلى هوازن في جملة النبيّ عليه السلام ليصيبَ منه غرقاً، قال: فلمّا انهزم المسلمون صمدتُ لرسول الله، فإذا هو في وجه العدوّ واقف وعلى بغلة شهباء وحوله رجالٌ بِيضُ الوجوه فأقبلت عائداً إليه فصاحوابي إليك إليك. فرعب فؤادي وارعدت جوارحي وقلت: هذا مثلُ يوم بدر، انّ الرجل لعلى حقّ وإنّه لمعصوم، فأدخل الله تعالى قلبي الإسلام. قال: ثمّ التقيتُ بالنبي عليه السلام بعد رجوعه من الطائف، فحين رأني قال: النضر قلتُ: لبيّكَ يا رسول الله، فقال: هذا خيرٌ لك ممّا أردتَ يوم حنين ممّا حال الله بينك وبينه[١].

ومن ذلك أنّه عليه السلام لما كان محاصراً لأهل الطائف، قال عُتيبة بن حصين: يا رسول الله! إئذن لي حتى آتي إلى حصن الطائف فاكلّمهم، فأذِن رسول الله له، فجاءهم فقال: أدنوا منكم وأنا آمِن؟ فقالوا: نعم، وعرفه أبومحجن، فقال: ادنوه، فدخل عليهم الحصنَ، فقال: فداكم أبي وأمّي والله لقد سرّني مارأيت منكم، والله ما في العرب أحدٌ غيركم، والله مالاقى محمّد مثلكم، ولقد[٢] ملّ المقام، فاثبتوا في حصنكم، فانّ حصنكم حصين وسلاحكم كثير ونبلكم حاضر وطعامكم كثير وماءكم وافر وأنتم لاتخافون قطعه. فلمّا خرج قال ثقيفٌ لأبي محجن: فانّا كرهنا دخوله وخشينا أن يخبر محمداً بخلل إن راه فينا، أو في حصننا، فقال أبومحجن: أنا كنتُ أعرف به وليس منّا أحدٌ أشدّ على محمّد منه وإن كان معه.

فلمّا رجع إلى رسول الله قال له: ما قلتَ لهم؟ قال: قلتُ ادخلوا في الإسلام فوالله لايبرح محمدعقرداركم حتى تنزلوا فخذوا لأنفسكم أماناً، فحذّرتُهم ما استطعتُ، فقال له رسول الله: كذَبتَ، قلتَ لهم كذا وكذا.

---

(١) لم نعثر عليه. (٢)م: والله لقد

وعاتبه أبو بكر على ذلك فقال: أستغفرُ الله يا أبابكر وأتوبُ إليه لا أعودُ إلى مثلها أبداً[١].

ومن ذلك أنّه ضلّت ناقةُ رسول الله صلّى الله عليه وآله في توجهه إلى تبوك، فتفرّق الناس في طلبها، وعند رسول الله عمارةُ بن حزم، وكان في رحله زيدُ بن الصلت[٢] وكان يهوديّاً فأسلم ونافق، فقال زيد: يزعم محمّد أنّه نبيّ يخبركم عن أمر[٣] السماء ولا يدري أين ناقتهُ فقال رسول الله: إنّ منافقاً يقول: أليس محمّد يزعمُ أنّه نبيّ يخبركم بأمر السماء ولا يدري أين ناقته؟ والله ما أدري إلّا ما علّمني الله، وقد دلّني عليها وهي في الوادي في شعب كذا ـ شعب أشار إليه ـ حبستها شجرةٌ بزمامها فانطلقوا فأتوا بها، فذهبوا فجاءوا بها، فرجع عمارة بن حزم إلى رحله، فقال العجب لشيء حدّثنا به رسول الله صلى الله عليه وآله آنفاً عن مقالة قائل أخبره اللهُ عنه قال كذا وكذا، فقال رجل ممّن كان في رحل عمارة ولم يحضر رسول الله صلى الله عليه وآله: زيدٌ والله قائلُ هذه المقالة قبل أن يطلع علينا. قال: فأقبل عمارة على زيد بن الصلت[٤] يجافي عنقه ويقول: والله إنّ في رحلي الداهية وما الذي أخرج يا عدوّ الله من رحلي[٥].

ومن ذلك أنّه بعث خالد بن الوليد من تبوك في أربعمائة وعشرين فارساً إلى اكيدر بن عبدالملك بدومة الجندل من كندة، وقال له إنّك تجده يصيد البقر فتأخذه، فجاءه ليلاً فخرج خالدٌ حتّى إذا كان من حصنه بمنظر العين في ليلة مقمّرة صافية وهو على سطح له مع امرأته من الحرّ، فأقبلت البقرة تحك بقرونها باب الحصن، فقال اكيدر: والله ما رأيت بقراً فاجأتنا ليلاً غير تلك الليلة، ولقد

---

(١) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١١٨ ح ١٩٥.

(٢) م: الصليب.

(٣) م: خبر.

(٤) م: الصليب.

(٥) السيرة النبوية: ج ٤ ص ١٦٦.

كنت اضمرها الخيل إذا أردت أخذها شهراً أو أكثر، ثمّ ركب بالرجال والآلة، فلمّا انفصلوا من الحِصن وخيلُ خالد تنظرُ إليهم لايصهل منها فرس ولايتحرّك ، فساعة انفصل أخذته الخيل[١].

* * *

ولو أردنا أن نوردجميع ماروي من ذلك لطال به الكتابُ، ولعلّه يتعذّر إيرادُ جميعه. وأيضاً فقد تضمّن القرآن الإخبار عن الغيوب في آيات كثيرة، يعرفها القارئون له والعارفون بمعانيه، وهذه الأخبار المتضمَّة للغيوب لايتصوّر أن يصدر جميعها على كثرتها أتفاقاً وتبخيتاً، فيعلم أنّ ما في القرآن منها صدر عن عالم الغيب والشهادة، وما أخبر به عليه السلام ممّا ليس في القرآن إنّما صدر منه بإعلام الله تعالى إيّاه وإطلاعه عليه، ووحيه إليه.

فإن قيل: أليس المنجّمُ يخبرُ عن أُمور، فتوجد تلك الأُمور على ما أخبر عنها؟ وكذلك الكاهن وأصحاب الفأل والزجر؟

قلنا: المنجم لايقول مايقول ولايخبر عمّا يخبر عنه إلّا عن طريق وذلك لأنّه تعالى جعل اتصالات النجوم وحركاتها دلالات على ما يحدث في العالم. فمن أحكم العلم بها أمكنه الوقوفُ عليه إما بعلم أو ظنّ وهذا ليس من الإخبار عن الغيوب. ومعلومٌ من حال الرسول عليه السلام أنّه ماكان تعلّم من هذا العلم شيئاً ولا أتّهم به ولا رُمي قطّ.

وأمّا الكاهنُ فانّه وإن كان يصيبُ في بعض مايقول اتفاقاً فقد يخطئ كثيراً، وهذه الاخبار كلّها صادقة.

وأمّا ما يقوله أصحابُ الفأل والزجر فأبعدُ عن الصواب ممّا يقوله الكاهن فبطل ما قدح به السائل فيما استدلّ به على صدقه من إخباره عليه

---

(١) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١٠١ ح ١٦٣ نقلاً عن دلائل النبوة ج ٥ ص ٢٥٠-٢٥٣ مفصلاً.

السلام عن الغيوب.

* * *

وممّا يدلّ على صدقه عليه السلام وكونه على ثقة من أمره وقوّة يقينه في دينه: ما أورده على المنكرين لنبوّته من أهل الكتاب من قوله لليهود: «فتمنوا الموت إن كنتم صادقين[١]» وقوله للنصارى بعد ذكر أحوال عيسى «تعالوا ندعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين»[٢]، وامتناع اليهود من تمنّي الموت، والنصارى من المباهلة. فلولا أنّه كان على يقين من دينه وثقة من ربّه لما أقدم عليه السلام على دعائهم إلى كلمة يسيره يسهل التكلّم بها ويفتضح بها إن كان كاذباً. ولو لاعلم أخبار اليهود والحاضرين من علماء النصارى وقسّيسيهم، في المباهلة بصدقه وتوقّعهم لنزول ماحذّرهم به من تعجّل موت اليهود ونزول اللعن والعذاب بالنصارى لما امتنعوا من إجابته عليه السلام إلى مادعاهم إليه من تمنّي الموت والمباهلة.

فثبت وتقرّر بجميع ماذكرناه وبكلّ واحد منها نبوّته عليه السلام وإذا صحّت نبوّته نعلمُ بقوله عليه السلام وبالقرآن النازل عليه نبوّة من كان قبله من الأنبياء عليهم السلام ووجب علينا الإيمانُ بنبوّتهم تصديقاً له وللقرآن، ولا طريق لنا إلى معرفة نبوتهم إلا ماذكرناه.

* * *

ومن الآيات المؤكدة لنبوته ما في كتب الأنبياء عليهم السلام من البشارة به، وبانتشار دعوته، وظهور دينه، وغلبة رهطه، وعمارة بلده، وباديته.

وقد أورده الشيخ أبو الحسين في غرره[٣] قال: «في ذلك مافي الفصل التاسع من

---

(١) الجمعة: ٦. (٢) آل عمران: ٦١. (٣) لايوجد لدينا هذا الكتاب.

السفر الأوّل: ان هاجر لما غضبت على سارة تراءى لها ملك للّه تعالى، فقال: يا هاجر أين تريدين؟ ومن أين أقبلت؟ قالت: أهربُ من سيّدني سارة. فقال لها: ارجعي إلى سيّدتك واخضعي لها، فانّ الله سيكثر رعك وذريتك، وستحبلين وتلدين ابناً وتسمّيه إسماعيل من أجل أنّ الله تعالى سمع تبتلك وخشوعك، وهو يكون عين الناس، ويكون يده فوق يد الجميع، ويدُ الجميع مبسوطة إليه بالخضوع، وهو يسكن على تخوم أرض جميع أخوته»(١) وهكذا نقل ابن رباء الطبريّ، وفي بعض النسخ ابن ربّن الطبيب.

قال الشيخ أبو الحسين: «فسمعتُ بعض اليهود ينقل كذلك: «وتكون يدهُ في الكلّ ويد الكلّ فيه»، قال: لأنّ الموجود في العبراني: «باذ بكول وباذكول» وزعم أنّ هذا الباب يحتمل أنّ يده متصرّفة في الكلّ، ويحتمل أنّ يده في الكلّ بمعنى أنه يكون مخالطاً للكلّ» (٢)

ووجهُ الاستدلال بهذا الكلام أنّه خرج مخرجَ البشارة، وليس يجوز أن يبشّر الملك من قبل الله تعالى بالظلم والجور وبأمر لا يتمّ إلّا بالكذب على الله سبحانه

ومعلومٌ أنّ إسماعيل وولده لم يكونوا منصرّفين في الكلّ، أعني في معظم الدنيا ومعظم الأُمم، ولم يكونوا مخالطين للكلّ وممازجين لهم وأيديهم معهم وأيدى الكلّ معهم إلّا بالإسلام، لأنّهم كانوا قبل الإسلام محصورين في البادية، لايتجاسرون على الدخول في أوائل العرب وأوائل الشام إلّا على خوف تام

فلمّا جاء الإسلام استولوا على الشرق والغرب بالإسلام ومازجوا الأمم ووطنوا بلادهم، ومازجتهم الأُممُ وخالطوهم وقصدوهم وحجّوا قبلتهم ودخلوا إلى باديتهم، لمجاورة الكعبة ولأخذ معالم الدين من المدينة أو مكّة.

---

(١) العهد القديم، سفر التكوين، الاصحاح السادس عشر. المطبعة الامريكية، بيروت، ١٩٣٣.

(٢) لايوجد لدينا هذا الكتاب.

فلو لم يكن النبيُّ صادقاً على مايدّعون لكان هذا القصدُ من الأمم وهذه المخالطة منهم للأمم ومن الأمم لهم معصيةً لله وخروجاً عن طاعته ودينه إلى معصيته وطاعة الشيطان، والله عزّوجل يتعالى عن أن يبشّر بما هذه سبيله.

وقال في الفصل الحادي عشر، من السفر الخامس، عن موسى عليه السلام: «ان الرب الهكم يقيم نبيا لكم مثلي من بينكم ومن اخوتكم، فاسمعوا»[١].

وفي هذا الفصل: «إن الربَّ قال لموسى عليه السلام: «إنّي مقيمٌ لهم نبيّاً مثلك من بني إخوتهم وإنّما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤدّيها عنّي ذلك الرجل باسمي أنا أنتقِمُ مِنهُ»[٢]

قال الشيخ: ورأيتِ في التوراة بعد قوله من إخوتهم: «وأجعلُ كلمتي في فيه، وأيّما رجل لم يسمع القول الذي يتكلّم باسمي فانّي أنتقمُ منه»[٣]

وهذا الكلامُ يدلّ على أنّ النبيّ الذي يقيمه ليس من بني إسرائيل، لأنّ من خاطب قوماً فقال لهم «إنّي أقيمُ من إخوتكم رجلاً» استفيد من ذلك أنّه لايكون من أنفسهم، كما أنّ من قال لبني هاشم: إنّه سيكونُ من إخوتكم إمامٌ، عُقِلَ منه أنّه لا يكونُ من بني هاشم. وكلُّ نبيّ بعث من بعد موسى لم يكن من إخوتهم، لأنّه كان من ولد إسرائيل. والنبيُّ عليه السلام مِن إخوتهم، لأنّه من ولد إسماعيل، وإسماعيل أخو إسحاق ولو كانت هذه البشارة بنبيّ من بني اسرائيل، لمن يكن لها معنىً، لأنّ الله تعالى قد بعث من الأنبياء من نبي إسرائيل بعد موسى خلقاً كثيراً.

قال: «وذكرلي بعضُ اليهود: أنّهم يعتقدون أنّه لا يجيء نبيّ من بني اسرائيل من بعدموسى»[٤]. وهذايوكّدماذكرناه، من أنّ البشارة كانت بنبيّ من غيرهم

---

(١) العهد القديم: سفرالتثنية، الاصحاح الثامن عشر، فصل (١٥).

(٢) العهد القديم: سفرالتثنية، الاصحاح الثامن عشر، فصل (١٨).

(٣) العهد القديم: سفرالتثنية، الاصحاح الثامن عشر، فصل (١٨و١٩)

(٤) لايوجد لدينا هذا الكتاب.

فإن قالوا: قوله: «من بينكم» يمنع أن يكون المراد به محمّداً، لأنّه لم يقم من بين بني إسرائيل

قيل: بل قام من بينهم، لأنّه قام بالحجاز و بعث بمكّة وهاجر إلى المدينة وبها تكامل أمره، وقد كان حول المدينة بلاد اليهود، كخبير و بني قينقاع والنضير وغير ذلك وأيضاً فانّ الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا إذ ذاك بالشام فمن قام بالحجاز فقد قام من بينهم، لأنّه ليس هو ببعيد منهم.

وقال في الفصل العشرين من هذا السفر: «إنّ الربَّ جاء من طور سيناء وطَلَعَ لنا من ساعير وظهر من جبل فاران ومعه عن يمينه ربوات المقدّسين فمنحهم العزّ وجبّهم إلى الشعوب ودعا لجميع قدّ يسيّه بالبركة»

وجبلُ فاران هو بالحجاز، لأنّ في التوراة «إنّ اسماعيل تعلّم الرمي في برّيّة فاران»، ومعلوم أنه إنّما[١] بمكّة.

قال الشيخ: «فرأيت بخطّ ابن الكوفي في كتاب منازل مكة، قال: أخبرني جماعةٌ من أعراب معدن بني سليم، لاواحد ولا اثنان، فقالوا: المنزلُ الخرب الذي كان قبل المعدن بميلين ونصف يقال له ريان، وهو كان المنزل قبل هذا المنزل، ونسميه، السعاة، المعدن العتيقَ؛ والجبلُ الذي كان فيه المعدن، يقال له فاران، وجدته مضبوطاً منقوطاً» قال: وهو يسرة عن الطريق قليلا رقيق يبرقا. قال: وبعده جبلان يقال لأحدهما يرموم[٢] والآخر العلم، فيرموم[٣] عن يمين المُصعِد إلى مكّة والعلم عن يساره، و بينهما و بين فاران قَلوةٌ ومجيء الله هو مجيء وحيه ورسله.

فإن قالوا: إنّ المرادَ بذلك حصولُ إسماعيل ببريّة فاران وهو وليّ من

---

(١) العهد القديم: التكوين/٢١. (٢) ج: يرقوم (٣) ج: يرعوم.

أولياء الله.

قيل لهم: فقد قال: «فنحهم العزّ» ولم يحصل عقيب سكنى إسماعيل هناك عزٌّ ولا اجتمع هناك ربواتُ القديسين.

وقد قال بعضهم: المراد بذلك أنّ النار لمّا ظهرت من طور سيناء، ظهرت من ساعير نار أيضاً، ومن جبل فاران أيضاً، فانتشرت في هذه المواضع.

قيل: هذا لايصحّ، لأنّ الله تعالى لوخلق ناراً أو غيرها في موضع، فانّه لايقال: جاء الله من ذلك الموضع، إلّا إذا اتّبع ذلك وحيٌ أو نزل في ذلك الموضع عقوبة وما أشبه ذلك. وعندكم أنّه لم يتّبع ظهور النار وحي ولا كلام إلّا من طور سينا، فكان ينبغي أن يقول: جاء الله من طورسينا، ولايقول: ظهر من ساعير ومن جبل فاران، كما لايقال: جاءالله من الغمام، إذا ظهر من الغمام احتراق ونيران كما يظهر في أيّام الربيع.

قال: وأيضاً ففي كتاب حبقوق بيانُ ماقلناه، وهو: «جاء الله من طور سيناء والقدّوسُ من جبل فاران، لقد انكشفت السّماءُ من بهاء محمد وامتلأ ت الأرضُ من حمده يكون شعاع منظره مثلَ النور يحوط بلده بعزّه، لتسير المنايا أمامَهُ وتصحبُ سباع الطير أجنادَه. قام فمسح الأرض وتأمّل الأممَ وبحث عنها. فتضعضعتِ الجبالُ القديمةُ والروابي الدهريّة، وتزعزعت ستورُ أرض مدين، ولقد حاز المساعي القديمة وغضب الربُّ على الأنهار، فزجرك في الأنهار واحتدامُ صولتك في البحار. ركبت الخيول وعلوتَ مراكب الإنقاذ والغوث. وستنزعُ في قسيّك إعراقاً ونزعاً وترتوي السهامُ بأمرك يا محمّد ارتواءً، وتحرث الأرض بالأنهار. فلقد رأتك الجبال فارتاعت، وانحرف عنك شؤبوب السيل، ونعرت المهاوي نعيراً ورعباً، ورفعت أيديها وَجَلاً وخوفاً، وتوقفت الشمسُ والقمرُ عن مجراهما، وسارت العساكرُ في بريق سِهامك ولمعان نيازكك. تدوخُ الأرضَ غضباً وتدوسُ الأُممَ زجراً، لأنّك ظهرت لخلاص أُمّتك وإنقاذ تراث

آبائك »[١]. هكذا نقل ابن رَبّن الطبريّ[٢].

قال:[٣] فأمّا النصارىٰ فرأيت في نقولهم: «وظهر من جبل فاران، لقد تقطعت السّماء من بهاء المحمود، وترتوي السماء بأمرك المحمود لأنّك ظهرت لخلاص اُمّتك وانقاذ مسيحك »[٤]

قال:[٥] ونقل من السرياني بدلاً من قوله: «وتأمل الأُمم» و«بحث عنها كذب الأُمم»، وبدلاً من قوله: «ونعرت المهاوي» «رفعت الهاوية صوتها، وأخذت بسط باعها»، أي ارتفع مَن كان منخفضَ القدر في العسكر.

وقوله: «فتضعضعت الجبال القديمة» أي: انخفض الملوك ومن كان رفيع القدر.

وتوقّفت الشمسُ والقمرُ عن مجراهما، ليستنير في بريق سهامك ولمعان نيازكك أي: إنّه قد بلغ من كثرة عساكرك وكثرة سلاحهم ماقد صار شعاعه يزيد على شعاع الشمس والقمر، فقد غشاهما واحتاجا إليه، وذلك على سبيل المبالغة وهذه الصفة موجودة في النبيّ عليه السلام واُمّته.

«والقدّوس من جبل فاران لقد انكشفت السماء من بهاء محمد» يفيد أنّ مجيئه أنتج عقيبه هذا الذي ذكرناه، ولم يكن ذلك إلّا بمجيء محمد عليه السلام، دون ادّعوه من النار التي ظهرت من جبل فاران عند كلام الله لموسى عليه السلام. ألا ترى ان الانسانَ إذا قال: دخل علينا زيد لقد أضائت الدار وامتلأت سروراً، أفاد أنّ ذلك كان بسبب مجيئه وعقيبه.

فأمّا نقلهم من بهاء المحمود فهو بمعنى محمد، لأنّ محمّداً ومحموداً هما اللذان وقع عليهما الحمد. وهو بالسُّريانية: مشيحا ومشيوحا، أي محمّداً ومحموداً، ولهذا

---

(١) العهد القديم، سفر حبقوق، الاصحاح الثالث.

(٢) و(٣) و(٥) ليس لدينا كتاب الغرر.

(٤) العهد القديم: حبقوق / ٣.

إذا أراد السُّرياني أن يحمدالله، قال: مشيوحالاها، فقوله «مشيوحا» هوالحمد، و«لاها» هوالله وليس يضرّنا هذا النقل منهم، لأنّه لم يأت من جبل[1] فاران من كان هذه صفته إلّا محمّد عليه السلام.

فإن قالوا: المراد به الله إذا جاء المسيح، ولهذا قال في آخر الكلام: «وإنقاذ مسيحك».

قيل: لايجوز وصفُ الله بأنّه يركب الخيول أو بأنّ شعاع منظره مثل النور وبأنّه حاز المساعي القديمة وليس لنا ترك ظواهر هذه الألفاظ لغير ضرورة.

وأيضاً فانّه ذكر هذه الألفاظ عقيب قوله: «والقدّوس من جبال فاران» والمسيح عندهم لايجيء من مكّة والحجاز. فعلمنا بهذا أنّ المراد بالكلام شخص يجيء من الحجاز بتعقّبه ماذكره من عبور البحار والأنهار كما عبرالمسلمون دجلة إلى المدائن.

وأمّا قوله: «إنقاد مسيحك»، فانّ محمّداً صلّى الله عليه وآله أنقذ المسيح عليه السلام من كذب النصارىٰ عليه وافتراء اليهود عليه. وفي نقل اليهود: «جاء الربُّ من طورسينا والقدّوس من جبال فاران سرمداً» وهذا يمنع من أن يكون هو ظهور النار من جبل فاران ويوجب أن يكون المراد به الوحي والشرع الدائم.

وفي كتاب اشعيا في الفصل الثاني والعشرين أو السابع والعشرين: «قال الله لها: قومي وأزهري مصباحك ـ يعني مكّة ـ فقددنا وقتُكِ، وكرامةُ الله طالعةٌ عليكِ فقد تجلّل الأرض الظلامُ، وعطّى على الأمم الضبابُ فالربُّ يُشرقُ عليكِ إشراقاً ويُظهرُ كرامته عليكِ سيرالأُمم إلى نوركِ، والملوكُ إلى ضوء طلوعكِ، ارفعي بصركِ إلى ماحولكِ وتأمّلي فانّهم سيجتمعون عندكِ

---

(١) م: جبال

ويحجّونك، ويأتيكِ ولدُكِ من بلد بعيد، وسترين بناتك على الأرائك والسرر، وحين ترين ذلك تسرّين وتبتهجين من أجل انَّه يميلُ إليك ذخائر البحر، ويحجّ إليك عساكرُ الأُمم حتّى تعمرك الموبلة وتضيق أرضك عن القطرات التي تجتمع إليك، وتساق إليك كباش مدين،وكباشُ ظفار ويأتيك أهلُ سبأ ويتحدّثون بنعمة الله ويمجدونه وتسير إليك أغنام فإذا ركلها، تخدمك رجالاتٌ تتناوب وترفع إليّ من مدحي مايرضيني، وأحدِث حينئذ لبيتِ محمدتي حمداً».

وهذه الصفاتُ كلّها موجودة بمكّة فقد ضاقت الأرضُ عن القطرات، وهي جمع قطار الإبل، وحجّ إليها عساكر الأمم، ومال إليها ذخائر البحر. وفي بعض النقول: عثاء البحر حتّى حمل إليها من ذلك أكثر ممّا حمل إلى غيرها.

قال الشيخ[1]: «وقد وقع لي في قوله: «وأحدِث حينئذ لبيت محمدني حمداً» شيءٌ طريفٌ. وكذلك قوله: «ويأتيك أهل سبأ ويتحدّثون بنعم الله ويمجّدونه» وذلك أنّ العربَ كانت تُلبيّ قبل الإسلام، فيقولون: «لبيّكَ لاشريك لَكَ إلّا شريكٌ هُوَ لَكَ، تَمِلكُهُ ومامَلَكَ» ثمّ جدّد الاسلام: «لبيّكَ اللهُمّ لبيّكَ، إنّ الحمدَ والنّعمَةِ لَكَ والمُلك ،لاشريك لك» فهذا هوالحمدُ الذي جدّد الله لبيت محمدته، وهوالنعمة التي تحدث بها أهل سبأ إذا حجّوا ويعني بقوله: «أحدِث لبيت محمدتي حمداً أي حمداً» يختصُّ البيتَ،أي يقال عند المسير إليه.

«وأغنام قاذارنسير إلى مكة» وهي أغنامُ العرب، لأنّ قاذار هو ابن إسماعيل.

فإن قيل: المراد بذلك بيتُ المقدس، وسيكون ذلك فيما بعد.

قيل: لايجوز أن يقول الحكيم: قدنا وقتك لأمر من أُمور الدين ولم يدن،

---

(١) ليس لدينا كتاب الغرر.

بل الذي يدنو هو أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه، ويقول إنّ مثلَ ذلك يحصلُ لغير بيت المقدس فلا تغترّوا به.

فإنّ قالوا: إنّه لم يجز لأشيعا ذكر مكّة، وإنّما كلامه كلّه في بيت المقدس.

قيل: بل قد ذكر صفة مكّة والبادية وما يأتي منها إلى بلاد ألاهواز والماهين ألا ترى إلى ما في الفصل العاشر، وهو: «أنّك ستأتي الأرض جهة اليمن ومن بلد بعيد ومن أرض البادية مسرعاً مقداً مثل الزوابع والزعازع من الرياح».

ثمّ قال: «يا صغرى يا بلاد الأهواز وجبل الماهين فقد بطل عمّا كنت تنافسين وتناقشين».

ثمّ قال: «قال لي الربُّ: امضِ فأقم الربيّة على المنظرة يخبرك بما يرى. وكان الذي رأى راكبين أحدُهما راكبُ حمار، والآخر راكب جمل. فبينا هو كذلك إذا أقبل أحدُ الراكبين وهو يقول: هُوَتَ هَوَت بابلُ وتكسّرت آلهتها المنجورة على الأرض. فهذا الذي سمعت الرب إله بني إسرائيل قد أنبأتكم».

وفي بعض النقول بدلاً من قوله إذا أقبل أحدُ الراكبين: «أقبل فارسان فلمّا راهما الديذبان صاح: سقطت بابل».

قال الناقل: وهذا رمز إلى شخصين يهلك بابل على أيديهما وهما أبو بكر وعمر. وهذا النقل هو من العبراني.

وفي الفصل السادس عشر من أشعيا: «لتفرح أرض البادية العطشى، ولتبتهج البراري والفلوات، ولتستن وتعلو مثل الوعل، فانّها ستغطى بأحمد محاسن لبنان، وكمثل حسن الدساكر والرياض، وسترون جلال الله وبها إلهنا»[1]. هذا في نقل ابن ربّن[2].

قال: ورايتُ في نقول النصارى: «يفرح القفر العطشان، وتجذل القاع،

---

(١) العهد القديم، سفر اشعيا، الاصحاح الخامس والثلاثون المطبعة الامريكية بيروت.

(٢) ليس لدينا كتاب الغرر.

ولينضر كالفاعية التي ينضر فيها الفراعي فانّها ستغطى محاسن لبنان» ولم يذكروا أحمد[١].

قال الشيخ: ونقل من السرياني: «فانّها ستغطى بأحمد محاسن لبنان» فعلمت أنّ في هذا الموضع كلاماً قد أسقطه بعضهُم، ولعلّ بعضَهُم، قد حرّفه. وليس يضرّنا أن لايكون هذا الاسم موجوداً، لأنّ الناس قد علموا أنّه قد حصل بسواد مكّة من الرياض وأنواع الفاكهة، وحصل بغربيّ دجلة البصرة، وكانت من القفر ماقد علمه كلّ أحد من الرياض، وكان ذلك بالإسلام والبشارة به تقتضي صحّة ماتم هذا كلّه به[٢].

وفي الفصل التاسع عشر: «هَتَفَ هاتِفٌ في البدو وقال: خلوا الطريقَ لِلرَّبِّ، سَهِّلُوا السَّبيلَ لإلهنا في القفر فيتجلى الأودية مياهاً وتفيض فيضاً، وتنخفض الجبال والروابي انخفاضاً، وتصير الآكام دكاكاً، والأرض الوعرة مذلّلة ليناً، وتظهر كرامةُ الربّ ويراها كلُّ أحد»[٣].

وقوله: «خلّوا الطريق للرّب»، يريد به لأولياء الرب.

وقريبٌ من هذا ما في الفصل العاشر من كتاب أشعيا: «إنّكم ستبيتون في الغيضة مبيناً على طريق دور يمن، فتلقوا العطاش بالماء يا سكان يمن، واستقبلوا بطعامكم القوم المبدّدين المفرّقين، لأنّ السيف بدّدهم، ومن خوف الشفار المشحوذة والقسيّ الموترة والحرب العواني المسعرة كان تشرّدهم»[٤].

وهذا تصريح بذكر العرب وخروجهم إلى أرض فارس والروم، وكانوا من قبل مشرّدين بغزّ وسابور ذي الأكتاف لهم وحصر فارس والروم إياهم في باديتهم.

---

(١)و(٢) ليس لدينا كتاب الغرر.

(٣) العهد القديم: سفر اشعيا ص ٧١٠، الاصحاح الاربعون، فصل (٦-١٠).

(٤) العهد القديم: سفر اشعيا ص ٦٩٤، الاصحاح الحادي والعشرون، فصل (١٤-١٦).

وفي الفصل العشرين من أشعيا، وهو مذكور في الثالث والخمسين ومائةمن مزامير داود على مارأيته، وذكر ابن ربّن الطبري إنه في الثاني والخمسين: «لترتاج البوادي وقراها، ولتصير أرض قيذار مروجاً، وتسبّح سكّان الكهوف، وليهتفوا من قلال الجبال بحمد الربّ، وليذيعوا تسابيحه، فانّ الربّ يأتي كالجبّار وكالرجل المتحرّك المتلظى المتكبّر، فهو يزجر ويتجبّر ويقتل أعداءه»[١].

وقيدار: هو أبوالعرب وابن إسماعيل، وأرض قيذار: مكّة، وقد صارت مروجاً.

وقد أخبر أنّه يجيء ماهو من قبل الله تعالى ممّا فيه انتقام من الأعداء، ودلّ نسبته ذلك إلى الله على أنّه حقّ غير باطل، ودلّ على ذلك أيضاً بقوله: «وليسبّح سكّان الكهوف، ويهتفوا بحمد الربّ، لأجل ما يجيء من قتل الأعداء».

ودلّ قوله: «لترتاج البوادي وقراها، ولتصير أرض قيدار مروجاً» على أن يأتي من قبل الله ما فيه نصرة هذا المكان ونصرةُ أهله، وأنّه غير منتقم من جميع أهله وهذا موافق لقوله في الفصل العاشر: «إنّك ستأتين الأمر من جهة اليمن، ومن أرض البادية» وموافق لقوله في الفصل العشرين: «إن الضعفاء والمساكين يستسقون من ماء، ولا ماء لهم وقد جفّت ألسنتهم من الظماء، وأنا الربّ أجيب يومئذٍ دعوتهم، ولن أهملهم، بل أفجّر لهم في الجبال الأنهار، وأُجرى بين القفار العيون، وأُحدِث في البدو آجاماً، وأُجري في الأرض العطشى ماءاً معيناً، وأُنبِتُ في القفار البلاقع الصنوبر والآس والزيتون، وأغرس في القاع الصفصف السرو البهية، لتروها جميعاً ثمّ تتدبّروا وتعلموا أنّ

---

(١) العهد القديم: سفر أشعيا ص ٧١٣، الاصحاح الثاني والأربعون، فصل (١٢-١٣).

يدَالله صنعت ذلك وقدوّس إسرائيل ابتدعه»[١].

وهذه صفاتُ العرب، لأنّهم كانوا في المعاطش، ثمّ تفجّرت المصانعُ في القفار وبين الجبالُ وجرت الأنهارُ بغربيّ البصرة وكانت قفاراً، وكلّ ذلك بالإسلام.

ثمّ وقد أكد ذلك في الفصل الحادي والعشرين: «إنّي خالق أمراً جديداً، وسترون ذلك وتعرفونه، لتسبّحني وتحمدني حيواناتُ البرّ من بنات آوى حتّى النعائم، لأنّي أجريتُ الماء في البدو، واجريتُ الأنهار في بلد ابشمون ليشرب منها. أمتي المصطفاة، وتشرب منها الأمّة التي اصطفيتها»[٢].

وقد صدّق الله هذا الخبر بما أحدث بالإسلام من المصانع والأنهار في البادية، ليشرب منها الحجيجُ وبلد اشيمون هوالقفار.

فدل جملة ماذكرناه على انّ كتاب اشعيا مملوّ بذكر البادية وبلاد العرب والبشارة بما حدث فيها بالإسلام وليس لهم أن يصرفوا ذلك إلى المسيح الذي ينتظرونه، لأنّ النصارى لا ترى ذلك ،ولا اليهود تقول إنّه يأتي من أرض العرب وجبال فاران، ولأنّ الإكثار من ذكر البادية يدل على أنّ المبشّر به له اختصاصٌ بالبادية. وعندهم أنّ الذي ينتظرونه يأتي من بلاد الروم ويكون اليهودُ متفرقين في البلاد، ولأنّه قد بان في الفصل التاسع من كتاب حزقيل: «أنّ الذي يظهر من البادية يكونُ فيه حتفُ اليهود، وهو أنّ أُمتك مغروسةٌ على الماء بدمك ، فهي كالكرمة التي أخرجت ثمارَها وأغصانَها من مياه كثيرة وتفرّقت منها أغصان كالعصيّ قويّة مشرفةٌ على أغصان الأكابر والسادات وبسقت وارتفعت أغصانُهنّ وأفنانُهنّ على غيرهنّ وحسنت أقدارهنّ بارتفاعهنّ والتفاف شعبهنّ، فلم تلبث تلك الكرمة أن قُلِعَت بالسخطة وضُرب

---

(١) العهد القديم: سفر اشعيا ،ص ٧١٢، الاصحاح الحادي والأربعون، فصل (١٧-٢٠)

(٢) العهد القديم: سفر أشعيا ،ص ٧١٢، الاصحاح، الثالث والأربعون، فصل (١٩-٢١).

بها على الأرض، وأحرقت السماء ثمارها، وتفرّق[١] قواها، ويبس غضارتها، وأتت عليها النار فأكلتها، فعند ذلك غرس في البدو وفي الأرض المهملة المعطّلة العطشى وخرج من أغصا نهنّ العاضلة نار، فأكلت ثمارها حتى لم تبق منها عصا قويّة ولا قضيب ينهض بأمر السلطان»[٢] هذا نقل ابن ربّن[٣].

وفي نقل النصارى: «وخرج من أغصانه المختارة»[٤]، ونقل من السريانيّة المنتجبة وليس يستنكرن (٥) في أنّ هذا الكلام ورد في ذمّ اليهود وسخط الله عليهم.

قال الشيخ: فدلّ ذلك على انّه تبقى من أمرهم بقية يزيلها الغرسُ الذي غرس في أرض البادية، ودلّ قوله «من أعضائه المنتجبة» على أنّه نبيّ من قبل الله وهذا إنّما تحقق بالنبيّ عليه السلام، وذلك أنّ اليهود زالت دولتهم ولم يبق منها إلّا شيء يسير بأرض الحجاز كخيبر وغيرها من القُرى، فزال ذلك بالغصن المنتجب البارز من الغرس الذي غرس في البادية فالغرسُ هوالنبيّ عليه السلام، والغصن المنتخب هوعليّ بن أبي طالب عليه السلام، والذين كانوا معه حين فتح خيبر.[٦].

وفي الفصل الأوّل من كتاب أصفيا. «أيّها الناس: ترجّوا اليومَ الذي أقومُ فيه للشهادة، فقد حان أنّ أُظهِرَ حكمي بحشر الأُمم وجمع الملوك لأصُبَّ عليهم سخطي وأليمَ عقابي فستحترق الأرض احتراقاً بسخطي ونكيري، هناك أجدّد للأُمم اللغة المختارة ليذيقوا اسمَ الربّ جميعاً،وليعبدوه في ربقة واحدة معاً وليأتوا بالذبائح من معابر أنهار كوش»[٧]

---

(١) م: وتغرق (٢) و(٦) لايوجد لدينا كتاب الغرر.

(٣) العهد القديم: ص ٥١٦ الاصحاح التاسع عشر فصل (١٠ - ١٤)

(٤) ج: المنتخبة (٥) م: يشكون.

(٧) العهد القديم، سفر أصفيا، الاصحاح الثالث. الطبعة الامريكية بيروت.

ومعلومٌ أنّ اللغة العربيّة مختارة وقد شاعت في الأرض، وذلك أنّها صارت تتداول بالمشرق كلّه، وفي البحار والجبال بعد أنّ كانت لا تذكر فيها.

قال الشيخ: فأمّا بالعراق والشام والجزيرة ومصر وبلاد المغرب، فكانت لا تذكر فيها ثمّ صارت طبعُ أهلها العربيّة بعد دخول الإسلام فيها، حتى صار الصبيّ إذا نشأ لايحسن إلّا العربيّة، وقد كان الأمر قبل الإسلام بخلاف ذلك [١].

قال: ولقد كنتُ أعجبُ من هذا حتى قرأت هذا الفصل من كتاب أصفيا فقدعلمت أنّ الله جدّد هذه اللغة بهذه الشريعة التي جاءت بالانتقام من ملوك الآفاق وإزالة دولتهم فدلّ ذلك على أنّها من عنده» [٢].

و نقل بعضهم: «هناك أُجدِّدُ للأُمم الشفة المختارة». وهذا لاينافي ذلك النقل، لانه قد يعبّر بالشفة عن اللغة، كما يعبّر باللسان عن اللغة، فيقولون: قال أهل اللسان، وهم يريدون اهل اللغة ويقولون في لسان العرب كذا وكذا، وهم يريدون في لغة العرب، والذي يبيّن ما قلناه أنّه لايجوز أن يكون أراد به تجدّد الشفة على الحقيقة، لأنّ الشفة قد خلق جنسها من قبل ولم يجدّدها الله تعالى في ذلك الوقت.

وقد قالوا: أرادوا بتجديد الشفة تجديدَ حمدالله، وهو الشفة المختارة.

فيقال لهم: هذا لايصحّ، لأنّكم إن أردتم أن يجدّد فعل حمدالله، فذلك لايجوز، لأنّ العبيدهم الذين يحمدون الله ويفعلون ذلك. وإن أردتم أنّه يجدّد الأمر بالحمد والتعبّد به، فذلك قد سبق من الله. فعلمنا أنّه تجدّد التعبّد بلغة والتكلّم بها، ويجعل بعض الأُمم مطبوعين عليها وهو ماجدّده من التعبّد بتلاوة القرآن والأذان والإقامة والخطبة والتشهد والدعاء في الصلاة والتـ... وبما

(١) لايوجد لدينا كتاب الغرر

(٢) لايوجد لدينا كتاب الغرر.

جعل الله اللغة العربيّة طبعاً لأقاليم لم يكن أهلها مطبوعين عليها.

فهذه جملة من البشارات بالنبيّ عليه السلام وبدينه وأُمّته وإذا تأمّل المنصفُ فيما ذكره الله من أنّه سيبعث نبيّاً من إخوة بني إسرائيل، وأن الله جاء من جبل فاران، وقول الملك: «إنّ يَد إسماعيل فوقَ يد الكلّ»، وقول حبقوق: «إنّ القدّوس جاء من جبل فاران»، وإنّه تبع ذلك بالحروب والاستيلاء على الأرض، ثمّ عرف ماذكره أشعيا من عمارة أرض قيذار وعمارة البادية وكثرة المياه فيها ليشرب منها الأُمّة المصطفاةُ، ثمّ ماذكر في كتاب حزقيل من أنّه يغرس غرساً في البادية يهلك بقيّة أمراليهود حتّى لايبقى لهم سلطان، ثمّ مافي كتاب أصفيا من تجديد اللغة المختارة علم ذلك المنصفُ انّه ليس المقصودُ بذلك إلّا النّبي عليه السلام وأُمّته.

إذا تقرّرت وثبتت نبوّة نبيّنا المصطفى عليه السلام وجب الاقرار والتصديقُ بجميع ماجاء به من الشرائع والقصص والأخبار على ماسبقت الإشارة إليه.

ولمّا كان من جملة ماجاء به الوعدُ للمطيعين بالثواب والوعيدُ للكفّار والفسّاق بالعقاب، فبالحريّ إيراد الكلام في الوعد والوعيد عقيبَ الكلام في نبوّته عليه وآله السلام.

الفـهارس

١ - فهرس الآيات.

٢ - فهرس الأحاديث.

٣ - فهرس الأعلام.

٤ - فهرس الأشعار.

٥ - فهرس الفِرَق والمذاهب.

٦ - فهرس الجماعات والقبائل.

٧ - فهرس البلدان والأماكن.

٨ - فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات

(٢) سوة البقرة

(٣) سورة آل عمران

(٤) سورة النساء

(٥) سورة المائدة

(٦) سورة الأنعام

***

(٧) سورة الأعراف

(٨) سورة الأنفال

(٩) سورة التوبة

(١٠) سورة يونس

(٢٠) سورة طه

(٢١) سورة الأنبياء

(٢٢) سورة الحج

(٢٣) سورة المؤمنون

(٢٦) سورة الشعراء

(٢٧) سورة النمل

(٢٨) سوره القصص

(٢٩) سورة العنكبوت

(٣٠) سورة الروم

(٣١) سورة لقمان

(٣٢) سورة السجدة

(٣٣) سورة الأحزاب

(٣٥) سورة فاطر

(٣٦) سورة يس

(٣٨) سورة ص

(٣٩) سورة الزمر

٣	إنما نعبدهم ليقربُونا الى الله زلفى	١٤٨
٧	ولا يرضى لعباده الكفر	١٨١

(٤٠) سورة غافر

٣١	وما الله يُريد ظلماً للعباد	١٨١

(٤١) سورة فصّلت

٥	وقالوا قلوبنا في أكنةٍ مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقرومن بيننا و بينك حجاب	٤٨٧
١٠	وقدّرفيها أقواتها في أربعة أيامٍ	١٩٢
١٢	فقضهُنَّ سبع سماواتٍ	١٩٢
١٧	وأما ثمود فهدينا هم فاستحبوا العمى على الهدى	١٨٨
٢٦	وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون	٤٨٤
٤٠	اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير	١٩٥
٤٦	وما ربُّك بظلامٍ للعبيد	٢٠٠

(٤٢) سورة الشورى

١١	ليس كمثله شيء وهو السميعُ البصير	٥٩و١٣٥و١٠٩
٤٠	وجزاءُ سيئة سيئةٌ مثلها	٤٨٥

***

***

(٥٥) سورة الرحمن

(٦٣) سورة المنافقون

(٦٤) سورة التغابن

(٦٦) سورة التحريم

(٦٧) سورة الملك

(٦٨) سورة القلم

(٧١) سورة نوح

(١١٢) سورة الاخلاص

فهرس الأحاديث

ـ أ ـ

ـ س ـ

فهرس الأعلام

-أ-

- ث -

- ج -

- ش -

- ص -

- ض -

- ع -

فهرس الأشعار

فهرس الفِرَق والمذاهب

فهرس الجماعات والقبائل

ـ أ ـ

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

* * *

-خ-

-س-

-ع-

-ق-

-ك-

-م-

-هـ-

فهرس البلدان والأماكن

- أ -

- ب -

-ت-

-ج-

-ح-

-خ-

فهرس المحتويات



الحمد لله وصلّى الله على محمّد نبيّ الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم المشرّفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة و إحياء التراث الإسلامي و إليكم سرداً لبعض منشوراتها:

من الكتب التي تمّ طبعها

الكتاب	المؤلف
١ ـ أحاديث المهدي من مسند أحمد بن حنبل	إعداد السيّد محمّدجواد الجلالي
٢ ـ أدب الحسين وحماسته	تأليف الشيخ أحمد الصابريّ الهمداني
٣ ـ إرشاد الأذهان ج١ و٢	= العلامة الحلي
٤ ـ الاسلام السعوديّ الممسوخ	= السيّد طالب الخرسان
٥ ـ الاصطلاحات في الرسائل العمليّة	= الشيخ ياسين عيسى العاملي
٦ ـ الامام الصادق (ع) ج١ و٢	= الشيخ محمّدحسين المظفّر
٧ ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج١ و٢	إشراف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي
٨ ـ البحث في رسالات عشر	= الشيخ محمّدحسن القديري
٩ ـ بحوث في الفقه، وتشمل على:	= الشيخ محمّدحسين الاصفهاني
أ ـ صلاة الجماعة	
ب ـ صلاة المسافر	تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي
ج ـ الاجارة	